

История РЕЛИГИИ



ВЫСШАЯ ШКОЛА

История РЕЛИГИИ



Под общей редакцией
профессора И.Н.Яблокова

Издание второе,
исправленное и дополненное

*Допущено УМО
классических университетов России,
отделение по философии, политологии, религиоведению
Министерства образования РФ
в качестве учебника для студентов
высших учебных заведений*



Москва
«Высшая школа» 2004

УДК 2
ББК 86.2
И 90

Редакционная коллегия:

канд. ист. наук *Ф. М. Ацамба*, д-р филос. наук *К. И. Никонов*,
д-р филос. наук *З. А. Тажуризина*,
д-р филос. наук *И. Н. Яблоков* (руководитель коллектива)

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Ф. Г. Овсиенко*;
доктор исторических наук, профессор *А. М. Родригес*

ISBN 5-06-004508-0 (т. 2)

ISBN 5-06-003789-4

© ФГУП «Издательство «Высшая школа», 2004

Оригинал-макет данного издания является собственностью издательства «Высшая школа», и его репродуцирование (воспроизведение) любым способом без согласия издательства запрещается.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Во втором томе учебника «История религии» рассматриваются история мировых религий, а также современные нетрадиционные религиозные движения и культы. Выделение истории мировых религий в отдельный том как бы «отделило» их от своих истоков и предшественников, о которых идет речь в первом томе: буддизм — от ведической религии и брахманизма, христианство и ислам — от иудаизма и т. д. Однако фактически такая связь тщательно прописана, и внимательный читатель первого и второго томов такую связь легко обнаружит.

Объединяя мировые религии в одном томе, авторы исходили из того, что у этих религий имеются общие типологические признаки. Как было сказано¹, мировые религии по своим типологическим признакам отличаются от родоплеменных и народностно-национальных, хотя генетически связаны с ними, заимствовали элементы верований и культа этих религий. Мировые религии возникали в поворотные эпохи перехода от одного типа общественных отношений к другим. Их основатели или группа основателей, понимая религиозные потребности масс, активно способствовали становлению этих религий. Формирование и развитие этих религий происходило в условиях образования «мировых империй», которые охватывали большие территории, включали различные экономические уклады, этносы, культуры. В мировых религиях находили отражение образы жизни различных классов, сословий, каст, племен, народностей, а потому их прозелитизм и проповедь носят межэтнический, межсословный, межкулассовый характер, содержат идею равенства представителей названных социальных групп (хотя не в каждой из указанных религий и не во всех случаях эта идея проводится последовательно). В то же время нельзя не отметить, что в истории различные направления мировых религий приобретали этническую окраску, возникала и реализовывалась тенденция к идентификации этнической и религиозной принадлежности.

Правомерность объединения мировых религий в отдельный том связана и с тем, что облегчает сравнительный анализ их. Самым большим по числу последователей является христианство, на втором месте — ислам и лишь на третьем — буддизм. Зато буддизм возник ранее других — в середине I тысячелетия до н. э., христианство появляется в I веке, ислам — в VII. Хотя эти религии распространены в глобальном масштабе, все же можно говорить о регионах, в которых концентрированно представлена та или иная из них: буддистов более всего в странах Юго-Восточной и Центральной Азии, а также Дальнего Востока, христиане преобладают в странах Европы, Северной и Южной Америки, в Австралии, большинство мусульман сосредоточено в Северной Африке и в Азии (исключая восточную ее часть). В последнее десятилетие заметна активная миграция ислама в страны традиционного распространения христианства. «Близость» мировых религий в тексте одного (второго) тома облегчает проведе-

¹ См.: Т. 1. Введение. С. 31—33.

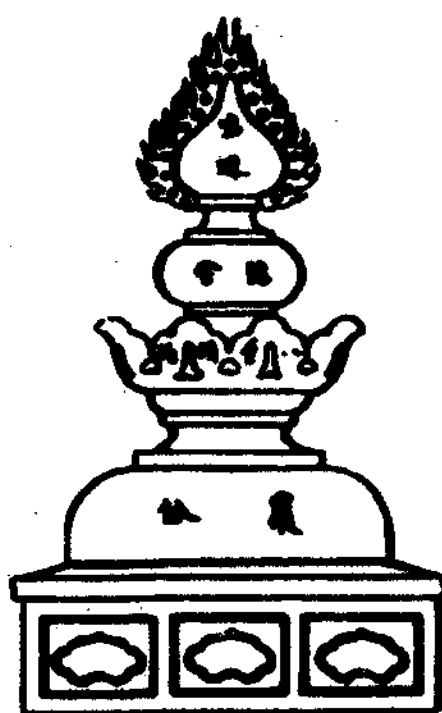
ние сравнительно-исторического религиоведческого анализа их вероучения, культа и организационного строения. Подобно этому можно сказать, что легче запоминаются взаимоотношения этих религий в истории: в разные периоды, в разных странах и регионах эти взаимоотношения носили и носят разный характер — от острых конфликтов (включая военные) до веротерпимости, толерантности и т. д.

Помещая изложение истории мировых религий в отдельный том, авторы учитывали историю и современное распространение их в России. Россия — евразийская, полиэтническая и поликонфессиональная страна: в состав населения входят более 150 национальностей, в ней действует свыше 70 религиозных направлений. Однако большинство составляют представители мировых религий: христиане, а среди них — православные; вторыми по численности являются мусульмане, третьими — буддисты. Христианство, ислам, буддизм (и другие религии) составляют неотъемлемую часть исторического наследия народов России. Особую роль в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры играло православие. Не случайно история православия на Руси и в России рассматривается в специальном разделе учебника. Хотя последователями мировых религий являются представители разных этносов, все же исторически сложились тесные этноконфессиональные связи той или иной религии (или ее направления) с определенным этносом: религиозно ориентированные русские, украинцы, белорусы, грузины в большинстве являются православными. Большинство верующих армян относятся к Армянской апостольской церкви, поляков и литовцев — к католической церкви и т. д. У народов тюркской, нахско-дагестанской и некоторых других групп распространен по преимуществу ислам; у бурят, тувинцев, калмыков — буддизм и т. д. Такой этнорелигиозный плюрализм создает своеобразные этно-религиозно-культурные комплексы, между которыми складываются сложные и неоднородные отношения.

Заканчивается второй том, а значит и учебник в целом, рассмотрением современных нетрадиционных религиозных движений: раскрываются причины их возникновения, особенности их вероучения, культа, организации, деятельности, выявляются их типы.

Авторы второго тома: Предисловие — д-р филос. наук И.Н. Яблоков; разделы «Возникновение буддизма», «Основные идеи и направления буддизма», «Тибетский буддизм, или ламаизм», — канд. ист. наук Б.А. Иванов; раздел «Буддизм в Шри-Ланке» — д-р ист. наук А.Л. Сафронова; раздел «Буддизм в Индокитае» — д-р ист. наук Н.Н. Бектимирова; разделы «Буддизм в Китае», «Буддизм в России» — канд. ист. наук Б.У. Китинов; раздел «Ислам» — канд. ист. наук Ф.М. Ацамба, д-р ист. наук С.А. Кириллина; раздел «Возникновение христианства» — канд. филос. наук И.П. Давыдов, канд. филос. наук И.И. Ершова; раздел «Православие» — И. П. Давыдов, канд. филос. наук Н.К. Дмитриева; раздел «Православие на Руси и в России» — И. И. Ершова, Н. К. Дмитриева; раздел «Католицизм» — д-р филос. наук К.И. Никонов, д-р филос. наук З.А. Тажуризина; раздел «Протестантизм» — д-р филос. наук К.И. Никонов, д-р филос. наук З.А. Тажуризина; раздел «Древние восточные церкви» — И.П. Давыдов; раздел «Современные нетрадиционные религии и культы» — д-р филос. наук И.Я. Кантеров.

Буддизм



Возникновение буддизма

Буддизм — самая древняя мировая религия. Он возник в середине I тысячелетия до н. э. в Индии, но, пережив там расцвет, закрепился в культуре народов других регионов: Южной, Юго-Восточной, Центральной Азии, Дальнего Востока. Буддисты различных толков, школ, сект представлены практически во всех странах мира, составляя большинство населения в Шри-Ланке, Бутане, некоторых странах ЮВА. Сейчас последователей буддизма в мире насчитывается более 800 млн. человек.

Конечно, за прошедшие с момента возникновения тысячелетия буддизм значительно изменился, испытав влияния различных локальных культур, но, тем не менее, ядро буддизма достаточно устойчиво, позволяя идентифицировать различные религиозные течения от Тувы до Сингапура как буддизм. Изучение процесса возникновения буддизма позволяет понять причины его живучести и конкурентоспособности с более поздними мировыми религиями.

В середине VI в. до н. э. индийское общество переживало социально-экономический и культурный кризис. Становление классовых отношений происходило в условиях полиэтничности и социально-духовного господства в Северной Индии брахманизма. Эта религиозная система, восходившая к племенным культам древних арьев и признававшая высшим авторитетом сборники древнейших гимнов и заклинаний — Веды, сочетала высокоразвитую религиозно-философскую мысль и богатый понятийный аппарат с архаическими социальными нормативами, закреплявшими племенной принцип принадлежности к социально-политической группе, в первую очередь к сословию-варне. Господствовали немногие роды из варн брахманов и кшатриев, восходившие — реально или номинально — к арьям. Только их считали социально полноценными, «дваждырожденными», но даже и они были бессильны перед возникавшими отношениями собственности, рабской зависимости. Их теснили в традиционных сферах деятельности: культовая практика племени и даже семьи все более смещалась в соседскую общину, неоднородную в социальном, этическом и культурном отно-

шении; племенная дружина вытеснялась войском, что приводило к снижению роли и статуса витязя-кшатрия. Доминирующей становилась верхушка аборигенных или смешанных этносов, территориальных образований, — весьма арьянизированная, но, тем не менее, не включаемая ортодоксами брахманизма в привилегированные брахманскую и кшатрийскую варны, не допускаемая к основным обрядам ведического ритуала. Эта рождающаяся элита оставалась социально и ритуально приниженной, хотя и была опорой царской власти в возникавших государствах, а иногда и сама правила там.

Социальным фоном существования широких масс стали распад традиционных связей, конец всемогущества родовой организации, незащищенность личности перед новыми социальными явлениями. Разложение основной производственной ячейки — большой патриархальной (а иногда и матрилинейной) семьи — и переход к земледельческой соседской общине подрывали власть племени и требовали нового механизма социального регулирования и защиты, новой системы обеспечения социальной стабильности.

Индия тогда изобиловала выброшенными или сознательно ушедшими из мира аскетами, искавшими утраченное ими и обществом в целом чувство социально-психологического комфорта. Их активное противостояние существующему миропорядку вызывало симпатии, сочувствие, интерес к их идеям широких масс населения, что, в свою очередь, заставляло внимательно приглядываться к наиболее талантливым и популярным проповедникам новых идей крепнущую новую элиту.

На северной окраине индоарийского культурного ареала, в предгорьях Гималаев, сложились конфедерации племен Шакья, Личчавов, Вриджи — арьянизированных, но политически оппозиционных архаичным элитам и центральным структурам, со слабым влиянием брахманов, но усвоивших культурное наследие брахманизма. Именно здесь, в среднем течении Ганга, чаще появлялись, активнее выступали, привлекая наибольший интерес, мудрецы, учителя, школы, секты, предлагавшие свое видение мира. Не все учителя вышли за границы уже весьма аморфного брахманизма, не все оставили учеников. Среди нескольких основных направлений поисков ответа на «социальный запрос» наиболее успешным тогда оказался буддизм.

За легендарной фигурой основателя буддизма, кажется, скрывается реально существовавший персонаж. Предание гласит, что знатный член племенного образования Шакья — «царевич» Сиддхартха Гаутама (из рода Готама) после беспечной и счастливой молодости остро ощутил бренность и безысходность жизни, ужас перед универсальной для индийского самосознания идеей бесконечной череды перевоплощения души. Попытки понять смысл человеческого бытия и примириться с

идеями космического воздаяния-кармы, определяющей судьбу человека в чередовании его рождений, оставаясь в рамках традиционного мышления брахманизма, не удовлетворили его. Не помог и традиционный метод интуитивного познания — аскеза. Сформулированная же в процессе сверхинтенсивных, сконцентрированных до состояния транса размышлений этическая концепция, воспринятая как озарение («просветление»), оказалась убедительной для очень многих, ставших последователями Будды (буддха — «просветленный»).

Именно Будде Шакьямуни («мудрецу из племени Шакья») удалось доступно и убедительно выразить умонастроения и ожидания общества: жизнь есть страдание, от страдания можно освободиться, есть путь освобождения.

Сам Будда и затем его ученики и последователи пользовались тщательно разработанным в священных текстах брахманизма понятийным аппаратом и языком — санскритом. Их размышления в общем вписывались в идейно-культурный фон брахманизма: принимались принцип перерождения (сансары), идеи воздаяния (кармы), идеал долга, технология праведного пути (дхармы). Однако акцент перемещался от коллективного действия к индивидуальному: человек мог вырваться из сансары индивидуальным усилием, осознав и сформулировав свой, личный, «праведный» путь, и, повлияв на судьбу, изменить воздаяние.

В возможности воспринять учение Будды и избрать путь к освобождению все люди оказывались равны. Сословные, этнические и вообще социальные различия объяснялись и осознавались как вторичные, производные от уровня, степени нравственной близости человека к пути, указанному Буддой, и соответственно могли быть изменены в процессе нравственного самоусовершенствования. Уже ближайшая цель и возможность на этом пути — повышение статуса будущего рождения — была весьма привлекательна для широких масс, ранее лишенных возможности воздействовать на свою судьбу из-за отказа брахманов признавать за «единождырожденными» право на участие в культе. Главной же целью буддиста, труднодостижимой, но реальной, стал выход уже в этом существовании из цепи перевоплощений: достижение состояния нирваны, «сверхбытия» (или не-бытия).

Социально активная, но не разрушительная идеология буддизма соответствовала новой социальной стратификации и распространялась в Южной Азии, преодолевая этнические и сословные границы. В III в. до н. э. Ашока (около 268 — около 231/232 до н. э.), правитель крупнейшего государства Индии, объявил себя покровителем буддийского монашества — сангхи и защитником этических норм буддизма — дхармы и тем самым укрепил центральную власть империи в соперничестве с местными элитами. На проведенном под контролем государства III Соборе

в Паталипутре начался процесс канонизации учения. Утвердилось представление о «трех драгоценностях» буддизма: учителе — Будде, учении — дхарме, хранителе истины — общине, сангхе. Именно сангха признавалась таким институтом, который указывает и облегчает путь к нирване, толкует учение. Ключевой становится роль учителя, наставника, заступника, прошедшего весь путь к нирване или большую его часть: архата, достигшего «надчеловеческого» состояния, или полубожественного бодхисаттвы, остановившегося на пороге нирваны из сострадания к отставшим на этом пути. Иерархия полубожественных персонажей быстро складывалась в пантеон, в который легко включались местные элементы. Относительное безразличие раннего буддизма к обрядности также облегчало его приспособление к местным условиям, освоение местных культов. При этом в иноязычной среде возрастала роль эмоционального воздействия: театрализованности ритуального действия, харизматичности священнослужителя, эстетики культового объекта, что ускоряло эволюцию буддизма от этического учения к религиозной системе.

Основные идеи и направления буддизма

Учение буддизма излагается в ряде канонических сборников, центральное место среди которых занимает палийский канон «Типитака» (или «Трипитака» — «Три корзины» на языке пали).

По буддизму, жизнь во всех ее проявлениях есть выражение различных комбинаций, или «поток», нематериальных частиц — дхарм. Сочетания дхарм определяют бытие того или иного человека, животного, растения, камня и т. д. После распада соответствующего сочетания наступает смерть, но дхармы не исчезают бесследно, а образуют новую комбинацию; этим определяется перерождение индивида в соответствии с законом кармы — воздаяния в зависимости от поведения в предыдущей жизни. Бесконечная цепь перерождений (сансара, или колесо жизни) может быть прервана, и к этому должен стремиться каждый; прекращение перерождений, вызывающих страдания, означает достижение нирваны — состояние покоя, блаженства, слияния с Буддой как космическим Абсолютом. Но достижение подобного сверхбытия возможно лишь при ведении добродетельной жизни.

Основу учения составляют «четыре великие истины», которые, согласно традиции, открылись Сиддхартхе Гаутаме в момент его «просветления». Истины провозглашают, что: 1) жизнь есть страдание; 2) причина всех страданий — желания; 3) страдания можно прекратить путем избавления от желаний, «погашением» последних, а для этого

необходимо 4) вести добродетельную жизнь по законам «правильного поведения» и «правильного знания».

«Правильное поведение» означает жизнь в соответствии со следующими принципами: не убий и не причиняй никому вреда (принцип ахимсы), не укради, не лги, не прелюбодействуй, не употребляй дурманных разум напитков. Для монашества к тому же основной линией поведения должен быть аскетизм и поэтому буддийским монахам запрещено присутствовать при развлечениях, спать на удобной постели, пользоваться натираньями, благовониями, духами, владеть золотом и серебром, а также есть после полудня. «Правильное знание» подразумевает самоуглубление и внутреннее созерцание — медитацию. «Правильное поведение» и «правильное знание» позволят человеку рано или поздно вырваться из бесконечной цепи перерождений, достичь нирваны.

По буддийскому канону люди не одиноки на пути к познанию истины, на своем пути к просветлению. В этом им помогают Будда и бодхисаттвы.

По мере ассимиляции буддизма региональными культурами сформировался буддийский пантеон, объединяющий множество богов как индийского происхождения, так и пришедших из верований других народов, принявших буддизм.

Две тенденции раннего буддизма, эволюционируя в ходе его распространения, оформились к началу нашей эры в два направления: «узкий» путь освобождения — хинаяна и «широкий» — махаяна. В хинаяне путь к освобождению, или спасению, пролегал через членство в сангхе, через монашеское состояние; соответственно возрастала роль совершенствования в учении, коллективного знания; здесь относительно простой была обрядность, менее значим и сложен пантеон; идеалом праведника объявляется архат, то есть человек, добившийся освобождения от всего мирского. Крайняя простота отличает обрядовую сторону хинаяны. В махаяне допускалась возможность спасения мирянина, в особенности под руководством сострадательного бодхисаттвы; соответственно здесь возрастала значимость молитв, эмоциональной и иррациональной связи с высшими существами, обряда, магии, усложнялся пантеон.

Если в III—I вв. до н. э. буддизм распространялся за пределами Индии в южном и юго-восточном направлениях в основном в форме учения хинаяны, то с рубежа нашей эры начинается его движение на север, северо-запад, а затем и на северо-восток, причем в форме махаяны. Этому способствовало объединение на несколько веков в единой Кушанской державе Северной Индии, Средней и Центральной Азии. Именно через Центральную Азию буддизм проник на Дальний Восток, где обрел вторую жизнь. В самой же Индии, выдержав конкуренцию типологически близких учений и школ, таких, например, как учение ад-

живиков или джайнизм, буддизм начал быстро вытесняться индуизмом, претерпевшим существенные изменения, многое заимствовавшим от буддизма, а главное — прочнее связанным с укрепившимся в Индии кастовым строем. Буддизм исчез на века из Индии в начале II тысячелетия н. э. под ударами мусульманских завоевателей, целенаправленно разрушавших последние оплоты буддийской учености — монастыри-университеты в долине Ганга. Уцелевшие монахи, спасая себя и драгоценные рукописи, бежали в Непал и Тибет.

Тибетский буддизм, или ламаизм

В гималайском регионе буддизм принял форму ламаизма¹. Название этого особого направления в буддизме, бытующее в европейских языках, произошло от слова «лама» — названия монаха или жреца, основной фигуры в этом тибетском варианте буддизма ваджраяны. Синтез махаяны, ваджраяны и архаического добуддийского комплекса верований народов пригималайского региона был инициирован проповедниками из Индии и сложился в VII—XV вв. От махаяны ламаизмом унаследованы основы учения, религиозно-философские тексты, превосходящие древностью палийский канон, частично — пантеон.

Ваджраяна, или буддийский тантризм, — особое направление, оформившееся в Индии в середине I тысячелетия н. э. и развивавшее идеи единства тела и Космоса, энергетического начала сущего. В нем была распространена йогическая практика, подчеркивалась роль озарения, утверждалась достижимость нирваны с помощью медитации. Проводник на этом пути (тантре) — наставник (гуру); пособие — эзотерические заклинания, тексты (мантры) или символы, образы (янтры); покровителем и охранителем последователя тантризма, антропоморфным символом его созерцания выступают идамы (низшая категория божественных существ, часто — местные божества, включавшиеся в пантеон), легендарные проповедники буддизма и бодхисаттвы. Сложился культ воплощений бодхисаттв. Развитие представлений о первооснове энергетического начала повлияло на складывание образа шакти — спутницы божества, его женской ипостаси. Чрезвычайно разросшийся пантеон, включивший и массу местных божеств, организовывался идеей об изначальном, первичном Ади-Будде, воплощающемся своими важнейшими качествами в троице: буддах Амитабхе, Вайрочане, Акшобхье. Добавление еще двух будд создало пятерку покровителей Вселенной, имевших многочисленные «семьи» и свиты: спутницы-шакти, духовные сыновья-бодхисаттвы, демоны-охранители и антиподы благих качеств

¹ Ламаизм — не вполне точный, но все еще широко применяющийся и в религиозно-ученой, и особенно в популярной литературе термин.

будд — демоны-враги. Шакьямуни осмысливался как будда современной космической эпохи, будда Майтрея — как будущий будда, своеобразный мессия. Обожеествлялись реальные деятели буддизма, особенно великий проповедник и маг Падмасамбхава (Гуру Римпоче — VIII в.). Сложилась сложная символика и иконография. Более всего почитались бодхисаттвы: Авалокитешвара, «сын» Ами табхи, особенно в образе защитника Падмапани; Ваджрапани — великий маг; мудрец Манджушри. Чтились также личные охранители — идамы, наставники гуру, прежде всего воплощавшие первооснователей школ и монастырей. На низовом уровне почитались духи местности, предки, тотемы, воплощения животворящей силы.

С VII в. ареалом распространения буддизма ваджраяны стал Тибет. Преодолевая сопротивление племенных элит и жрецов местных культов, буддизм кардинально трансформировался, приспособлялся, испытывал влияние местной культуры. Его успехи связывают с именем Падмасамбхавы, сознательно сделавшего синтез средством распространения своей религии. «Побеждая» магическими приемами местных жрецов-шаманов и «обращая» в буддизм местные божества-демоны, он и его ученики добились упрочения к XI в. позиций буддизма в Тибете. Жречество возникавших святилищ-«монастырей» не соблюдало, впрочем, обета безбрачия и, срачиваясь с аристократией, превращалось в наследственное землевладельческое сословие. В разных местностях укрепились разные, так называемые «красношапочные», направления, наиболее влиятельным из которых долго оставалась школа ньингмапа, основанная самим Падмасамбхавой и распространившая власть за пределы Тибета, особенно в Непале и Сиккиме. В Бутан и Сикким проникали проповедники школы карджупа (карьюпа), в Центральном Тибете сильна была школа сакьяпа.

В XIV в. школа кадампа стала ареной реформаторской деятельности, связанной с именем Цзонхавы (1357—1419), которая привела к возникновению «желтошапочной» общины гелугпа, ставшей вскоре ведущей в стране. Ее глава — воплощение Авалокитешвары Далай-лама (монг. «океан [мудрости]»), получивший этот титул от монгольских правителей в 1578 г. и ставший в XVII в. духовным и светским главой Тибета. Именно этот, более строгий (в частности, с безбрачием лам) ортодоксальный вариант ламаизма преобладает в Тибете и распространился к северу от него: в Монголию, Бурятию, Калмыкию.

Центром политической, ритуальной, культурной жизни районов распространения тибетского буддизма стал монастырь с иерархически организованным ламством (ученики, послушники, монахи, настоятели, воплощения будд, бодхисаттв, видных деятелей буддизма — «живые боги»). Большинство лам трудилось на землях монастыря, и лишь вер-

хушка жила исполнением обрядов в храме и в домах прихожан — календарно-производственных, возрастного цикла, лечебно-магических.

Именно обряд был основной целью тибетского буддизма, способом вырваться из череды перерождений. Главным для верующего было накопление заслуг через исполнение дхармы, почитание сангхи, вознесение молитв и очищение от скверны греховных поступков. В монастырях накапливались, демонстрировались и использовались в ритуале разнообразные культовые принадлежности: иконы-танка, реликварии, музыкальные инструменты, ксилографированные канонические тексты Ганджур и Танджур, изображения наиболее почитаемых божеств: будды Шакьямуни, бодхисаттв, Падмасамбхавы, лам-основателей. Впечатляющие и разнообразные культовые сооружения: комплексы монастырей, деревенские храмы, часовни, молитвенные барабаны-цилиндры с тысячами оттиснутых молитв внутри, вращаемые руками или водой, стены и отдельные камни с высеченными молитвами, флаги, чортены, происходящие от ступ-реликвариев раннего буддизма, но по форме — храмы-башенки с многоярусными крышами со шпилями.

Распространение тибетского буддизма. Большое значение для перспектив закрепления ламаизма в Центральной Азии имела принадлежность племени или его части к конкретному хозяйственно-культурному типу, что обуславливало, в частности, прежде всего ландшафтную зону обитания (например, высоту над уровнем моря), определяло соседство и интенсивность контактов с носителями других религий. Чем выше по склонам обитало племя, чем значительнее в его хозяйстве был удельный вес отгонного скотоводства, тем большей была его политическая и культурная автономия, тем сильнее влияние ламаизма.

В итоге тибетский буддизм смог монополизировать духовную жизнь этносов высокогорья и кочевников засушливых степей, глубоко внедриться в их социальную структуру. В борьбе с племенными верованиями наибольшего успеха первоначально добились «красношапочные» школы, органично включавшие местные культы. Именно приспособленность ритуала ньингмапа к местным традициям, отработанный механизм инкорпорации локальных культов в мифологию и пантеон буддизма (например, через легенду о превращении Падмасамбхавой местных духов и божеств в охранителей буддийской веры) обеспечили ей ведущее место в гималайском регионе.

Автохтонная религия бон в борьбе с ламаизмом не исчезла, но отступила территориально и функционально: монастыри и святилища бон существуют, например, на периферии ламаистского мира, на южных склонах Гималаев — в верховьях р. Кали-Гандак, в Мустанге, в Долпо. В виде же архаичных пластов «народного буддизма» элементы бон весьма многочисленны, особенно в районах буддийско-индуистских свя-

тилищ (например, храмовый комплекс Муктинатх), выросших, очевидно, на основе общеплеменных культов. Эти элементы испытывают там вдобавок постоянное влияние со стороны индуистского тантризма. Немаловажно также значение ритуала бон для сохранения шаманских верований и практики, причем не только у тибетцев-ламаистов.

Развитие буддизма в Тибете, его реформа в XV—XVII вв. сделали этот район «метрополией» по отношению к соседним странам, средоточием монастырей — основателей и центров различных течений. Столица Тибета — Лхаса — была до 1959 г. резиденцией Далай-ламы. В том году в Тибетском районе КНР вспыхнуло восстание, имевшее национально-религиозную окраску, закончившееся бегством Далай-ламы и более ста тысяч тибетцев (из примерно миллиона) в Непал, Бутан, Индию, где и проживает сейчас глава ламаистов.

Ламаизм в Непале. В Непале буддистами являются более ста тысяч неваров долины Катманду, среди которых ваджраяна начала распространяться еще в I тысячелетии н. э. В долине были построены крупнейшие буддийские храмы Бодхнатх и Сваямбхунатх. Однако симбиоз с кастовой структурой индуистского Непала и политическое давление ослабляют буддизм неваров. Впрочем в высокогорных районах около ста тысяч этнически близких тибетцам непальцев исповедуют «красношапочный», нереформированный ламаизм, прежде всего — ньингмапы, приспособившейся к местным традициям и отработавшей механизм поглощения местных культов.

В высокогорных районах Северного Непала (в долинах Больших Гималаев и на отдельных участках Тибетского нагорья, на высоте более 3 тыс. м над уровнем моря) обитают группы (около 100 тыс. человек), имеющие в Непале общее название бхоте, бхотии (от Бхот — Тибет, бхотии — тибетцы). По этногенезу, хозяйственно-культурному типу, языку они очень близки тибетцам (доля автохтонного компонента у непальских бхотиев, очевидно, невелика). Предположительное время начала заселения ими непальских Гималаев — конец I тысячелетия н. э., появление на политической карте страны «княжеств» бхотиев — первая половина II тысячелетия н. э. В это время в высокогорном и среднегорном Непале активно действуют миссионеры ламаизма и бон, строятся культовые сооружения и монастыри школ сакьяпа, друкпа карджупа и особенно ньингмапа.

Воздействие тибетского буддизма на общество базируется не только и, вероятно, не столько на доминировании в сфере духовной культуры, сколько на социальной роли лам. В высокогорных селениях ламы не просто монахи (если они вообще обитают в монастырях и соблюдают аскезу), они и жрецы общинного храма (организующие церемонии календарно-производственного цикла), семейные жрецы (отправляющие

возрастные обряды от рождения до смерти), посредники в общении верующего с божеством (конкурирующие в этом, как и в функции лекаря и экзорциста, с шаманом и часто прибегающие к камланию), учителя, астрологи, ремесленники, танцоры, музыканты, прорицатели. Нестрогость или необязательность безбрачия для «красношапочных» лам привела к складыванию сословия наследственного жречества, тесно связанного с феодальной аристократией.

В Гималаях и Тибете насельники монастыря — *трасанг* — возглавляются настоятелем — *кхенпо*, которому в хозяйственных делах помогают два *ньерва*, учитывающие пожертвования и ведущие монастырское хозяйство. Иерархи высшего ранга — *геше*, как правило, являются наставниками — *лопен*. Обычно ламы обитают в монастыре лишь часть года, чаще всего они собираются во время праздников либо поочередно выступают в роли смотрителей монастыря, большую же часть времени посвящают обслуживанию семей прихожан, работе на своем или семейном участке, реже — паломничеству или медитации.

Материальной основой их существования, кроме личных доходов от хозяйства и совершения различных обрядов по заказам верующих, служат доходы от монастырской собственности, а главное — регулярные и обязательные подношения членов общины. Специальный ее представитель наряду с *ньерва* фиксирует объем и регулярность этих даров.

Как и в других регионах распространения буддизма, верующие ламаисты стремятся к накоплению религиозных заслуг. Таковыми считаются соблюдение этических норм буддизма (*дхармы*), поддержка монахов, молитва, паломничество.

Календарь главных праздников у каждой школы свой. Все они основаны, однако, на тибетском лунном календаре и имеют общие черты. Например, 10-й, 15-й, последний дни лунного месяца — дни совместных молитв; даты рождения и смерти (нирваны) Будды — общие праздники буддизма; отмечаются основание монастыря, дата рождения основателя школы, два новогодних праздника: официальный («королевский») Новый год в середине февраля и «крестьянский» Новый год в январе, ближе к зимнему солнцестоянию. В дни летнего солнцестояния выполняется цикл обрядов, связанных с культами плодородия.

Паломничество, рекомендованное буддисту, совершается в Гималаях «попутно» с сезонными перемещениями: летом, в период отгона скота на высокогорные пастбища, посещаются местные святыни и монастыри Тибета, зимой же многие горцы-ламаисты отправляются с продуктами своего труда и выменянной в Тибете солью в среднегорный Непал, в первую очередь в долину Катманду, где у крупнейшей ступы и монастыря Бодхнатх устраивается сезонная ярмарка.

Культовые сооружения буддизма в Гималаях — это монастырские комплексы с храмами, общинные храмы, общественные здания деревни, семейные и личные часовни, кельи отшельников, храмы местных божеств, ступы-чортены разных типов, молитвенные барабаны, стены, флаги, часовенки для водяных молитвенных барабанов, камни со священными формулами буддизма.

Монастырь-гомпа — выступает как топографический и иерархический центр комплекса других объектов, входящих в «зону святилища» (одновременно и сфера судебного иммунитета монастыря). Типичный монастырь включает группу зданий, образующих внутренний двор. Три стороны квадрата заняты жилищами монахов, трапезной, кухней, приютом для паломников, четвертая — двухэтажный храм-святилище, включающий собственно храм на первом этаже и жилище настоятеля, храм божества-охранителя, библиотеку и хранилище культовых предметов на втором этаже. Двор монастыря играет заметную роль — вмещает участников и зрителей важнейших церемоний и мистериальных представлений.

Храм-святилище монастыря (*лхакханг*) всегда возвышается над другими зданиями. Перед алтарным залом находится помещение, где три стены покрыты фресками, а между колоннами у входа натянута черная завеса из шерсти яка. В собственно святилище ведет двойная резная дверь, напротив которой находится алтарь, занимающий почти всю стену. Нижняя часть его каменная, на ней расположены скульптурные изображения главных божеств ламаизма данной школы и монастыря, рядом же и на полочках из резного и раскрашенного дерева — второстепенная культовая утварь и подношения прихожан, главным образом — своеобразные кулички, *торма*. Храм монастыря — место проведения важнейших церемоний годового цикла с участием всех лам, когда используется большинство культовых предметов: глиняные и металлические скульптурные изображения божеств (цельные и полые, иногда с реликвиями внутри), *танка* (на шелке, в технике рисунка, вышивки, аппликации), завешенные обычно тонкой тканью, небольшие чортены (реликварии), сосуды с «очищающей» водой, рисом, масляные лампы, подносы-мандалы, музыкальные инструменты, маски из дерева и папье-маше и, конечно, тома «Ганджура» и «Танджура» и другие рукописи.

Строительство такого храма регулируется правилами, изложенными в специальном разделе «Танджура» и иных текстах. В школе ньингмапа за образец принят тибетский храм монастыря Самьё, построенный, по преданию, в VIII в. Падмасамбхавой или его учеником Шантаракшитой. Среди многочисленных обрядов при выборе места и закладке храма обращает на себя внимание обряд умиротворения местного божества земли — *садага*, облик которого близок к изображениям нагов в индуист-

ской и буддийской иконографии. Само строительство осуществляется силами жителей деревни, обязанных работать самим, обеспечить стройматериалами, натуральной оплатой и пропитанием немногих приглашаемых мастеров, чаще всего резчиков по дереву. Готовый храм окрашивается снаружи в белый или красный цвет, наличники выделяют черной краской. Покраску, раскраску и роспись осуществляют обычно монахи.

Функционально и архитектурой монастырский храм напоминает общинный храм (*юлги-лхакханг*), стоящий несколько особняком в самой деревне или поблизости от нее. Он уступает первому в пышности и богатстве инвентаря, обычно не имеет пристроек. Содержится храм общиной, назначающей специального хранителя — *конъера*, он отвечает за целостность строения, меняет ежедневно воду в священных сосудах, заправляет масло из молока яка в «неугасимые лампы» на алтаре. Коньер часто живет в здании храма.

Из культовых сооружений, рассчитанных на пребывание в них адептов, надо упомянуть личные и семейные часовни, *лабранги*, устраиваемые на верхнем этаже дома; деревенские «дома собраний» — *мицогна*, всегда имеющие алтарь; кельи-*цамкханг* — небольшие строения либо пещеры, используемые монахами и реже мирянами для медитации.

Специфически ламаистскими и в значительной мере определяющими высокогорный ландшафт являются стоящие группами или отдельно чортены, функционально восходящие к ранней буддийской ступе, но заметно отличающиеся своей архитектурой; напоминают они, скорее, пирамидальные башни на массивном фундаменте, увенчанные крышей-навесом в несколько ярусов со шпилем. Типичны для Непала, например, группы из трех чорتنенов на квадратном основании с двухъярусной крышей — *ригсум гомпо*, олицетворяющие бодхисаттв Манджушри, Авалокитешвару и Ваджрапани.

У входа в деревню бхотиев встречаются своеобразные чортены — ворота высотой до 7—8 м, — *кагани*. Вдоль дороги, ведущей в селение, и особенно в монастырь и к храму, обычно сооружены молитвенные стены, представляющие собой сплошной длинный ряд вертикально установленных камней с вырезанными на них священными формулами буддизма «Ом мани падме хум!», а иногда и целыми текстами. Текст прикрыт крышей — плитами на камнях. Завершается такая стена обычно чортенем и поставленным вертикально молитвенным барабаном — *мани дунгьюр* («сто миллионов молитв»). Содержащий многократно повторенную формулу «Ом...» барабан может стоять в храме и поодаль в специальном помещении. Он достигает полутора метров в диаметре. Верующий, проходя мимо него и имея его (как и любую святыню ламаизма) по правую руку, вращает мелодично позванивающий цилиндр, приобретая столько же «заслуг», сколько и при прочтении мо-

литв, число которых равно числу формул в барабане, умноженному на количество оборотов. Барабан может вращаться и силой воды, тогда «заслуги» идут устроителю или заказчику. Своеобразны сооружения культа местных духов земли и воды: кубические конструкции со шпилем и нишей для возжигания можжевельных веток. Наконец, при многих храмах пристроены деревянные или каменные портики, иногда используемые как колоколенки.

На перевалах обычны кучи камней в честь духов гор, встречаются захоронения под камнями. Типичны для поселений бхотиев священные флаги — к восьмиметровым древкам прикреплены узкие вертикальные полотнища, чаще всего белые. На них изображены символы солнца, луны, огня, меч, трезубец, слог «Ом», богиня Тара (Долма).

Несколько особняком стоит в Непале ламаизм района Мустанга, пожалуй, наиболее близкий тибетскому образцу. Здесь фактически каждая семья отдает хотя бы одного сына в монахи, записывая его в послушники какого-либо монастыря по достижении девятилетнего возраста. После церемонии посвящения мальчик продолжает жить в семье, получая наставления от приходящего учителя-монаха. Взрослый монах может жениться, а в обители он обязан появляться лишь раз в году, оплатив кров и пищу. Юношей из аристократических родов обычно посылали в тибетские монастыри, более престижные из-за большей «чистоты» ламаистской практики. Ведущие школы в Мустанге — «красношапочные», прежде всего сакьяпа и ньингмапа, а также друкпа карджупа. Этим школам принадлежат соответственно монастыри: столичный в Ло; комплекс жилищ семейных монахов в Горпху; полузаброшенный Самдрулинг. Кроме того, по всему Мустангу встречаются небольшие, часто пустующие монастыри, часовни, множество чортенов, иногда высотой около 15 м.

Автохтонные элементы культа прослеживаются в почитании демона-обезьяны Дутрен Раджин, обожествлении клановых предков, поклонении изображениям духов гор на алтарях буддийских храмов, в существовании священных рощ.

Монопольное положение в районе проживания знаменитых шерпов занимает архаичная ньингмапа. Соответственно преимущественным типом храмов являются деревенский — *гьянг*, которым управляет главный лама из местной семьи наследственных лам, помогают же ему главы семей деревни — старейшины (*гоба*). Гьянги часто древнейшие сооружения в деревне, многие были построены в начале XVIII в. и сохранили земельные пожалования непальских королей XVIII—XIX вв. Наиболее почитаемые у шерпов района Хеламбу персонажи пантеона — Падмасамбхава, ламы — основатели храмов, Ваджрапани. В XX в. здесь действовали и ламы школы друкпа карджупа из Бутана, а с 1959 г. — ламы-беженцы из Тибета.

У подножья Джомолунгмы (Эвереста) в трех долинах района Солу-Кхумбу живет часть шерпского этноса, сохранившая более тесные связи с тибетской прародиной, в частности с монастырем Ронгбук. Настоятель перерожденец-тулку Ронгбука много поколений назад основал небольшие монастыри — форпосты шерпской миграции и деревенские (клановые) храмы в долине Кхумбу, покровителем которой он считается — там и хранятся его мощи. Деревенские храмы содержатся на взносы общины, при организации религиозных праздников используется повинность жителей деревни. Наиболее почитаемы в них Падмасамбхава, ламы — основатели храмов и самые выдающиеся перерожденцы, божества-покровители шерпов: божество горы Канченджанга, а в Пангбо-че — местное божество горы Тавоче.

В XX в. ламаизм в Солу-Кхумбу переживает подъем, выразившийся в активном строительстве монастырей под влиянием лам-проповедников из Бутана и Тибета, а в 60-х годах — лам, бежавших из Тибета (число беженцев в Кхумбу доходило до 4 тыс.). Крупнейшие монастыри Тенгбо-че, Дживонг насчитывали в период кратковременного расцвета до 50 монахов и монахинь, в них функционировали теологические школы.

Буддизм в Бутане. Теснейшим образом связана с историей формирования и распространения буддизма история высокогорного королевства Бутан, расположенного в Восточных Гималаях.

Большинство населения Бутана, в том числе все потомки переселенцев из Тибета — бхотии, исповедуют ламаизм «красношапочной» школы друкпа карджупа, архаичный и испытавший сильное влияние бон.

Очевидно, ламаизм стали распространять в стране не ранее XII в. проповедники ньингмапа и карджупа. Наибольшую активность проявляли ламы ответвлений карджупа, и в первую очередь — друкпа. Основателем друкпа был лама Йеше Дорджи (конец XII — начало XIII вв.), а центром — монастырь Ралунг в Южном Тибете. Лама этого монастыря из знатного рода Гья — Нгаванг Намгъял (1594—1652) в 1616 г. переехал в Бутан, где в это время разгорелась борьба между разными направлениями ламаизма.

Опираясь на поддержку местных монастырей друкпа карджупа, Нгаванг Намгъял захватил власть в Западном и части Восточного Бутана и принял титул *Шабдунг-римпоче* — «сокровище, к чьим ногам припадают». Политическое устройство Бутана стало напоминать теократию Далай-ламы Тибета: до 1907 г. очередной Шабдунг, известный европейцам как Дхарма Раджа, в котором воплощался дух его предшественника, считался верховным главой религиозной организации и государства. Формально именно он назначал *Дже кхемпо* — главного настоятеля монастырей, регента, отвечавшего за поиски нового воплощенца. Свет-

скую администрацию возглавлял другой заместитель Шабдунга — *Друк деси*, или *Деб раджа*.

Главной опорой Шабдунга I было ламство, чью поддержку он завоевал, обеспечив независимость от тибетских монастырей и от Далай-ламы. Значительная часть прибавочного продукта страны, в том числе перераспределяемого централизованно, через казну, шла монастырям, широкое строительство которых развернулось именно в XVII в. Опорой власти Шабдунга стали дзонги — монастыри-крепости, административные центры провинций: монахов этих дзонгов содержало государство. Был перестроен крупнейший монастырь Ташичхолинг-дзонг в Тхимпху, построен монастырь в Пунакхе, вмещавший первоначально 600 монахов.

Ламаистская иерархия не уступала позиций без борьбы: в XVII—XVIII вв. не раз вспыхивали настоящие войны лам со светскими феодалами, в которую вмешивалось и тибетское духовенство. Однако в XIX в., сохранив огромное влияние в стране, ламаистские монастыри все же окончательно уступили политическое первенство.

Процесс централизации монархии, который медленно шел в период 1900—1950 гг. (ограничение власти губернаторов-пёнлопов, организация дворцового аппарата управления из числа незнатных не-лам), ускорился с 50-х годов. Были проведены земельные реформы, переведен в денежную форму налог, созданы регулярная армия, консультативные органы при короле, Национальная ассамблея. Однако в Королевском совете из восьми членов два советника представляют сангху, а в ассамблее треть членов избирается сангхой, спикер также лама. Больше всего по монашеству ударили реформа образования и, главное, замена в 1968 г. ренты с выделенных монастырям земель государственной субсидией.

Недовольство монашества новациями в значительной степени направлено против наиболее одиозных в его глазах проводников модернизации (например, в 1964 г. был организован заговор против рода Дорджи). В целом между королевской властью и монашеством достигнуто определенное согласие, причем правительство чутко реагирует на настроения лам и часто идет на уступки, в частности при создании уголовного кодекса.

В Бутане насчитывается около 200 ламаистских монастырей, но лишь немногие из них можно назвать крупными, это в первую очередь монастыри-дзонги, среди которых есть такие гиганты, как Ташичхолинг-дзонг в Тхимпху (более тысячи лам). Настоятелем в нем является глава сангхи Дже кхемпо, избираемый на три года. В Ташичхолинге около 300 часовен, 3 храма-молельни. Еще крупнее монастырь в Пунакхе, бывшей ранее столицей Бутана: в нем 18 храмов. Ламы этих двух

монастырей, как и двор, летом обитают в Тхимпху, а на зиму обычно перебираются в более теплую Пунакху. Наряду с Татшанг-дзонгом в Паро и монастырем в Тонгса местный комплекс является одним из крупнейших в Центральной Азии, близким по стилю и размерам к лхасскому комплексу Потала. Однако 90 % бутанских гомп — небольшие деревенские монастыри с несколькими ламами. Обычно они находятся под управлением крупного дзонга. Общее число монахов в Бутане доходило до 7 тыс., но недавно правительство ограничило их число 5 тыс.

Экономическую основу монастырей прежде составляли натуральное содержание, выдаваемое в дзонге, рента с крестьян-арендаторов монастырской земли; иногда ламы и сами обрабатывали участки. Все ламство было освобождено от налогов. Теперь король заменил сбор ренты с монастырских земель выплатой субсидии из казны. На эти цели расходуется около 30 % бюджетных ассигнований (1,5 млн. рупий в год).

Монастырь, и прежде всего дзонг, играет огромную роль в социальной и культурной жизни округа. Возле него проходят сезонные ярмарки, где скотоводы-кочевники обменивают (главным образом у монастырской администрации) свой продукт. У стен дзонга ранее вершился суд. В дзонге действовали единственные ранее в стране монастырские школы. Обычно монастыри были (и остаются) центрами традиционной культуры: Бумда-гомпа в Паро прославлена школой живописцев, Симтхока и Пунакха — ксилографическим книгопечатанием.

Ламы Бутана обязаны соблюдать обет безбрачия. В монастыре не может жить женщина, поэтому в дзонгах не разрешается ночевать даже женам местных чиновников. Существуют и женские монастыри, куда не допускаются мужчины, однако многие монахини, особенно знатные, живут в миру.

Почти каждая семья посылает одного ребенка по достижении им девятилетнего возраста в монастырь, но далеко не все они становятся профессиональными священнослужителями. Многие обучаются ремеслу — литью бронзовых предметов культа, вышивке, живописи (настенной, по бумаге и ткани), резьбе по дереву, шитью и т. д. В большинстве обителей есть оркестр, участвующий в торжественных церемониях, особенно в танцевальных представлениях, которыми отмечаются важнейшие праздники ламаизма. Вся округа собирается у монастырей в эти дни. Из храмовых хранилищ извлекаются фантастические маски персонажей пантеона и красочные костюмы. Окрестные жители во главе с деревенским старостой исполняют воинственные танцы с мечами либо танцы, имитирующие трудовую деятельность, хороводы. Очень впечатляющи яркие карнавальные шествия и ритуальные танцы, устраиваемые в честь Нового года, годовщины основания монастыря, например весенний пятидневный праздник в Паро-дзонге.

Как правило, монастыри расположены в живописных местах и производят сильное эстетическое впечатление сочетанием мощи и простоты с изысканностью архитектуры, белизной стен и яркой отделкой деталей. Вблизи развеваются молитвенные флаги на высоких древках, у входа — иногда в отдельной часовне — стоят огромные молитвенные барабаны. На куполах бутанских ступ-чортонов, как в Непале, обычны нарисованные глаза. Особенно интересны монастыри с пещерными святилищами, например Татшанг в Паро. Внутренние помещения разрисованы яркими фресками и украшены танка, на которых чаще всего изображаются Будда, Падмасамбхава (Гуру Римпоче), Шабдунг, Тара, божества-охранители буддизма (обычно в своих самых свирепых обликах). На алтаре находятся бронзовые статуи буддийских божеств, изготовлением которых издавна славился Бутан, *дордже* (ваджры), *пхурпа* (ритуальные ножи), лампы, священные тексты.

Пантеон и обрядность ламаизма в Бутане испытали сильнейшее воздействие бон и типологически близких местных культов. Наиболее распространена вера в духов-хранителей — личных, семейных, местности, страны, религии. Божества местности *лу*, духи-вредители *сонде* и *монде*, боги войны и раздора *гун кханг*, духи гор — все они ждут молитв и жертвоприношений. Многие буддийские божества и ритуалы насыщены архаикой, например образ Ваджрасаттвы, обряд Сигпа Чедо, совершаемый для обеспечения благополучия и сопровождаемый сооружением статуи заказчика, подношением старой одежды, а затем ее раздариванием; обряд насылания порчи, когда по-особому записанное имя врага прячется в Тало-гомпе.

Вера в колдунов — *пау* и прорицателей — *цина*, с их шаманскими приемами, укоренилась в ламаизме. Прорицают и ламы, элементы камлания есть в обряде лечения, а во внутренних районах бон сохранил довольно прочные позиции. Многочисленные общие для всего пригималайского региона элементы явно восходят к единому для арханческих этносов Гималаев религиозному пласту, который по тибетскому материалу получил название «ранний бон». Глубокое срастание ламаизма с местными культами отчасти определило, например, его влияние на живопись, металлопластику, театральное искусство, обусловило его социальную значимость и живучесть.

Ламаизм в Сиккиме¹. История заселения страны и изменение демографической ситуации определили вероисповедную композицию Сиккима: ламаизм, принесенный сюда бхотиями и усвоенный (правда, весьма поверхностно) анимистами аборигенами лепча, превратился в

¹ С 1975 г. Сикким — штат Республики Индия. В Индии ламаисты проживают также в Ладакхе и соседних районах Западных Гималаев.

религию меньшинства: большинство выходцев из Непала, преобладающих сегодня в Сиккиме, — индуисты.

Ламаизм исповедуют четыре этнические группы: бхотии, лепча, беженцы из Тибета, прибывшие в страну после 1959 г. (около 4 тыс.), и крайне немногочисленные буддисты — переселенцы из Непала.

Бхотии насчитывают около 30 тыс. Земледельцы и скотоводы, обосновавшиеся в основном на севере и востоке Сиккима, по своей духовной и материальной культуре очень они близки тибетцам.

Буддисты — выходцы из Непала — это главным образом шерпы, отдельные семьи тамангов, лимбу, раи, неваров.

Хотя легенды распространение буддизма в Сиккиме связывают с деятельностью Падмасамбхавы (VIII в.), он появился здесь в XVI—XVII вв. с переселенцами из Тибета. В роли проповедников выступали ламы монастырей, ведущих в тот период ньингмапа и карджупа — «красношапочных» школ ламаизма, влиятельных в Восточном Тибете. «Желтошапочная» гелугпа тогда еще не превратилась в основное направление.

Освоение тибетской знатью территории Сиккима, принимавшее форму «братских» союзов с вождями лепча, в XVII в. вступило в новую фазу благодаря поддержке со стороны тибетских лам-миссионеров ответвлений школы ньингмапа. В 1642 г. знатный выходец из Тибета Пхунцхок был наречен Намгьялом и провозглашен *чхогьялом* — «царем веры». Опираясь на ламство и аристократию бхотиев и назначая вождей лепча правителями областей-дзонгов, Намгьял вскоре объединил под своей властью весь Сикким.

Активная миссионерская деятельность среди лепча подкреплялась широким строительством монастырей-гомпа (только в XVIII в. их было возведено 13, а в XIX в. — более 20). Одновременно шли процессы оттеснения лепча на юг, в междуречье Тисты и Талунга, и обращения их в буддизм. При этом учение ньингмапа и карджупа, испытывавшее в свое время огромное влияние бон, сталкивалось с племенной религией лепча — *мун*, типологически близкой раннему бон, и все более насыщалось архаическими элементами. Лепча, в свою очередь, усваивали буддизм тем глубже, чем теснее соседнили, активнее общались с бхотиями.

Короли Сиккима носили титул «царя веры», считались воплощениями выдающихся деятелей буддизма и были связаны с тибетской школой сакьяпа. Они рассматривались как вассалы теократического правителя Далай-ламы. Тесные связи с Тибетом поддерживали 14 наиболее знатных семей бхотиев. Ламы ведущих сиккимских монастырей служили советниками чхогьяла, они обычно обучались в тибетских монастырях-«основателях».

Крупнейшими собственниками земли являлись аристократия и королевская семья и только шесть монастырей из 67 владели сравнитель-

но крупными угодьями; вообще же монастырям принадлежало всего 3 % земли. К тому же доля профессиональных лам в ламстве Сиккима была невелика, монастыри принадлежали пяти ответвлениям двух школ и не представляли единой организации.

Это определило светский характер власти в Сиккиме. Ламаистское духовенство уступало по политическому влиянию аристократам и не сформировало теократии по образцу Тибета. Кроме того, еще до появления в XIX в. носителей индуизма вероисповедное единство Сиккима нарушалось, или, точнее, размывалось, сохранением позиций племенной религии лепча.

Тем не менее политический вес ламаистских монастырей до середины XX в. и степень идеологического их воздействия (в районах, населенных бхотиями и лепча) до настоящего времени весьма значительны. Почти в каждом селении среднегорных и высокогорных районов находится монастырь-гомпа, служащий центром религиозной жизни деревни. Всего в Сиккиме в середине XX в. насчитывалось 67 монастырей с 3 тыс. лам. Тридцать пять из них были официально зарегистрированы и получали субсидию от правительства. Как правило, им давался «приход» — *зиндха*, где они могли собирать пожертвования, приобретать землю. Большие участки земли имели отдельные ламы.

В основном монастыри принадлежат ответвлениям ньингмапа, в первую очередь лхацунпа (включая крупнейший — Памионгчи), а также картокпа (Карток, Доллинг и др.) и нгадакпа (Ташидинг и др.). Есть монастыри ответвлений карджупа: кармапа (Пходанг, Роланг, Румтек — ставший с 1959 г. резиденцией его главы) и друкпа (Пабьюк). Старейший монастырь Сиккима — Санга Чхелинг создан в 1697 г. Из шести крупнейших (Пходанг, Пхенсанг, Памионгчи, Румтек, Роланг, Ташидинг) надо выделить Памионгчи — богатейший и наиболее влиятельный, пополняющийся аристократами-бхотия (преимущественно из 14 знатнейших семейств). Настоятель его был придворным священнослужителем, совершал обряд посвящения, осуществлял надзор почти за всеми другими монастырями, представлял в придворном Совете. Духовным главой и патроном Памионгчи, основанного в 1705 г., считался сам чхогьял.

Однако наиболее типичен для Сиккима маленький деревенский монастырь: каждая долина населенной бхотиями и лепча среднегорной зоны является его приходом. В Сиккиме все категории ламаистского духовенства, от послушника до настоятеля, в отличие от Тибета называются «лама». Поскольку же подавляющая масса их вступает в брак и живет с семьей, собираясь в монастыре лишь во время важнейших праздников буддийского календаря, гомпа по своим функциям ближе к храму. Обычно он расположен выше других поселений в долине, ближе всего к нему находятся жилища бхотиев (если население долины сме-

шанное), что, очевидно, отражает и последовательность заселения и освоения района адептами буддизма. Здания, входящие в монастырский комплекс, невелики. Это собственно монастырь (гомпа), святилище (лхакханг), ступа (чортен). Основным жилым зданием монастыря является *лабранг*, где обитают высшие ламы — особенно администрация, постоянно живущая в гомпе. Почти всегда в монастыре есть кельи для медитации.

Лхакханг — функционально важнейшее здание монастыря, так как именно в нем отправляются службы в дни буддийских празднеств. У входа в него установлены молитвенные барабаны и изображения местных духов, далее — четырех хранителей-локапал. Стены святилища внутри покрыты фресками, напротив входа — алтарь и место главного ламы. Центр алтаря занимают бронзовые статуи Будды Шакьямуни (в позе созерцания), Гуру Римпоче (Падмасамбхавы) и его жен-помощниц — слева от Шакьямуни, бодхисаттвы Ченрези (Авалокитешвары) — справа. В лхакхангах школы кармапа к ним присоединена статуя Карма Бакши — ее основателя. У гелугпа же центральное место обычно принадлежит Майтрейе, обязательно есть изображение Далай-ламы.

Рядом с алтарем установлены скульптуры местных божеств — Дордже Пхагмо, Тамдинга, иногда Канченджанги, различных будд, здесь же находятся светильники, музыкальные инструменты, сосуды, прочие предметы культа. Священные тексты, изображения второстепенных божеств помещены на втором этаже святилища, где иногда живут высшие ламы, особенно воплощенцы-тулку.

Служба в лхакханге включает обычно хоровое чтение ламами отрывков из «Ганджура», перемежаемое музыкальными вставками. Под этот аккомпанемент главный лама произносит мантры и совершает сложный ритуал жертвоприношения. Важный элемент ламаистского культа составляют процессии и танцы — своеобразные мистерии, исполняемые в красочных масках и костюмах монахами-танцорами, которые изображают персонажей буддийской мифологии. Мистерии старых, «красношапочных» школ, где главным персонажем является Падмасамбхава, значительно отличаются от мистерий гелугпа, где центральное событие — убийство гонителя буддизма царя Ланг Дармы.

Главные празднества деревенского масштаба, собирающие в монастыре лам и мирян, проводятся в сухой сезон, обычно после уборки урожая. Сборы пожертвований во время торжеств — деньгами и натуры — основной источник дохода большинства монастырей. Прихожане, кроме того, обеспечивают ремонтно-строительные работы в гомпе. Наконец, доход пополняется вознаграждением за лечение и совершение семейных обрядов.

Ламой в Сиккиме может стать любой верующий, но на практике этим правом пользуются чаще бхотии, и в первую очередь дети или родственники лам. Фактически почти в каждой семье бхотиев и лепча один или более членов становится таковым. Многие монастыри окружены своеобразными поселками лам нескольких поколений.

Монастырскую иерархию Сиккима допустимо условно разделить на четыре категории: ученики, послушники, собственно ламы, верхушка монашеской общины. Продвижение по иерархической лестнице зависит от стажа, квалификации и имущественного положения, причем только представителей третьей и четвертой категории (меньшая часть ламства) можно назвать профессионалами, имеющими право совершать обряды и получающими от своего занятия заметный доход.

Обучение лам начинается в 5—10-летнем возрасте. Будущему ламе, давшему обет, обривается голова, вручается монашеская одежда и присваивается монашеское имя. Из лам монастыря назначается наставник (обычно его родственник), и родители устраивают угощение для местных лам. Период ученичества длится года два и сводится к заучиванию молитв и соблюдению внутреннего распорядка. Успешное завершение обучения знаменуется переводом в разряд послушников и присвоением монашеского ранга. Послушник убирает гомпу, прислуживает ламам и ассистирует при совершении некоторых обрядов, за что получает незначительное годовое пособие и разовые доплаты.

Годам к двадцати перед ним открывается возможность стать профессиональным ламой — добиться ранга, позволяющего отправлять ритуалы. Однако для этого он должен все больше времени посвящать молитвам и медитации, изучению молитвенных книг и обрядности. Доход профессиональных лам низших рангов недостаточен для содержания семьи, которой в этом возрасте они обзаводятся. Братская полиандрия дает выход из такого положения: ответственность за содержание объединенной семьи возлагается на плечи брата лампы в течение 10—20 лет (до достижения последним высших рангов третьей категории).

Только добившись годам к сорока высшего ранга он обеспечивает себе доход, превышающий доход крестьянина. Подняться до положения управляющего монастырским хозяйством или духовного главы монастыря практически нереально: требуются ученость, приобретенная в Тибете, длительные периоды медитации, кроме того, ранг дордже-лопен присваивается правительством пожизненно, как правило, неместным бхотиям.

Особое положение занимают обожествляемые ламы-воплощенцы — тулку. Тела наиболее почитаемых из них после смерти мумифицируются, превращаются в своеобразную, покрытую лаком и позолотой, статую и помещаются в серебряный чортен.

Уровень образованности ламства Сиккима невысок. Даже монахи высших рангов едва могут читать тексты на тибетском языке, а комментировать же их способны лишь единицы. На первый план выдвигается не ученость ламы, а способность к длительной и интенсивной медитации, что во многом определяется тантрическим характером сект ньинг-мапа и карджупа.

После осуществления земельных реформ, введения светского образования, кардинальных политических перемен социальный и экономический базис ламаизма в Сиккиме разрушен. Однако культурное, идеологическое влияние его служителей (особенно в горных районах) остается весьма значительным.

Буддизм в Шри Ланке

Буддизм в традиционном ланкийском обществе. Буддизм и буддийская община в Шри Ланке имеют долгую и сложную историю. Современное деление сангхи на составляющие ее секты-никаи восходит к концу XVIII — началу XIX в., однако различные школы и течения внутри нее существовали практически с самого утверждения буддизма на острове в III в. до н. э. «Остров Будды» (Буддхадвипа) — традиционное наименование Шри Ланки. Среди стран распространения буддизма Шри Ланка занимает особое место: здесь в I в. до н. э. был записан буддийский канон «Типитака». Ланка, согласно бытующим представлениям, считается избранной Буддой для того, чтобы стать хранительницей учения, и выступает в исторических хрониках острова правопреемницей буддийской традиции, переданной ей из Индии. С III в. до н. э. она становится центром «буддийской цивилизации», законодателем южной ветви буддизма — хинаяны или тхеравады, распространенной также в странах Юго-Восточной Азии. История буддизма и буддийской общины на острове тесно переплетена с развитием ланкийской культуры и государственности. Древние и средневековые столицы Шри Ланки, многочисленные буддийские монастыри и места паломничеств до сих пор поражают величиём архитектурных и скульптурных ансамблей, созданных в русле буддийской традиции. В первые века нашей эры на Ланку проникли и получили довольно широкое распространение идеи различных махаянистских школ, а также индуизма, которые буддизм тхеравады постепенно впитывал в себя, наряду с представлениями и практикой добуддийских местных культов. Данные палийских хроник и эпиграфики свидетельствуют о процессе огосударствления буддизма, с одной стороны, и приобретения государством целого ряда теократических черт — с другой. Сангха состояла из нескольких варьирующихся во времени и противостоящих друг другу групп. В XIII—XIV вв. произош-

ло объединение разрозненной буддийской общины под единым руководством сангхараджи — главы сангхи, однако это крупное преобразование в религиозной жизни острова не погасило разногласий между группировками буддийского монашества, приверженными различным буддийским школам. Тем не менее сангха Шри Ланки оставалась на протяжении столетий в глазах буддийского мира хранительницей учения тхеравады, и буддийские монахи Бирмы (Мьянмы), Сиамы (Таиланда) и Камбоджи приезжали на остров для изучения хранившихся там священных текстов и прохождения обряда высшего посвящения — упасампады, а возвратясь в свои страны, основывали там буддийские общины по ланкийскому образцу. Буддийская сангха Шри Ланки выступает на всем протяжении исторического развития острова как создатель и хранитель системы буддийских ценностей и буддийского образа жизни. Преемственность в развитии буддийской религиозно-культурной традиции проявилась в складывании единых критериев устройства монастырских комплексов, культовой практики и обрядности, а также устойчивых стереотипов монашеского поведения.

Буддизм всегда играл активную политическую роль в Шри Ланке. С самого его утверждения в качестве государственной религии существовала тесная связь между сангхой и верховной светской властью. Политические изменения в сингальском государстве и внутреннее развитие сангхи были взаимозависимы, и периоды конструктивных реформ буддизма, унификации и очищения общины обычно совпадали с периодами политической централизации, в то время как периоды раздробленности, как правило, вели к ее фрагментации. Сангха вмещала в себя как опору светской власти, так и оппозицию ей. Часть общины находилась вне власти и политики. Неустойчивая структура общества, находящегося в процессе социально-экономического и этноконфессионального формирования нашла отражение внутри сангхи, обусловив ее аморфность: идея существования единой сангхи скорее структурировалась в головах хронистов как некий идеальный недостижимый образец, нежели реально действующий религиозный институт.

Ланкийская историко-хроникальная традиция строилась на концепции единства государственной власти и буддийской сангхи, согласно которой Будда уготовил Ланке (Синхаладипа — остров сингалов) особую роль хранителя учения (Дхаммадипа — остров дхаммы), а сингалам — судьбу народа-избранника, призванного защищать свою землю и религию от посягательств извне. Сингало-буддийская концепция государства персонифицировалась в личности правителя — покровителя и защитника сингалов и сангхи. Основная задача верховной власти, согласно этой концепции, — управлять страной так, чтобы выполнить предначертанную свыше благородную миссию сохранения буддийской

религии в чистоте. Этой высшей целью мерялись все поступки как правителей, так и представителей буддийской сангхи. На протяжении всей истории развития буддизма на острове светская власть стремилась превратить сангху в свою опору и институт собственной легитимации, сделав ее параллельной структурой, наделенной функцией освящения государственности. Архаичные представления о сакральной роли царя после принятия буддизма нашли отражение в функции царя как покровителя буддийской общины, обладающего правом активно участвовать в ее внутренней жизни. Не менее существенным было влияние буддийской общины на дела государства: сингальские цари признавали верховную власть сангхи, главы монашеской общины острова благословляли правителей на царство.

Несмотря на то что буддизм с III в. до н. э. стал государственной религией Ланки, сингальский двор продолжал оставаться под сильным влиянием традиций южно-индийских царских династий. «Индианизация» сингальского двора оказалась стойкой и сохранялась на всем протяжении средневековья. Махаянизм и пуранический брахманизм имели многочисленных сторонников на Ланке, и махаянистские и индуистские культы постепенно заняли прочное место в буддизме, став его неотъемлемой частью. Становление традиции взаимодействия буддизма и государства привело к оформлению нерасторжимого единства светской и духовной власти.

Сангха не была единой начиная с периода государства Анурадхапур (III в. до н. э.— X в. н. э.) и продолжала быть раздробленной в период государства Полоннарувы (XI—XIII вв.). Периоды ее централизации (так же, как периоды централизации сингальского государства) носили эпизодический характер и представляли собой скорее «насилие» над естественным развитием, нежели возвращение к «норме». XIII—XIV вв. стали переломными в истории средневековой Шри Ланки и были отмечены перемещением центров экономической, политической, религиозной и культурной жизни острова из веками обживавшихся районов «сухой зоны» северо-запада и северо-востока во «влажную зону» юго-запада (государства со столицами в Дамбадени, Япахуве, Курунегале, Гамполе). Децентрализация вела к образованию никай, ассоциировавших себя с соперничавшими столицами, и сопровождалась дальнейшей фрагментацией общины на социально-кастовой и этнической основе. К началу XVI в. возникли новые государственные образования — Котте, Ситавака, Райигама, Канди, Джафна. Сангха была разделена по региональному принципу. Ее составные части имели устойчивые, отличные друг от друга формы бытования.

Религиозный синкретизм стал характерной чертой ланкийского буддизма. Пожалования земельных угодий и ирригационных сооружений

монастырям, являвшимся оплотом государственной власти, порождали борьбу за монастырскую собственность между отдельными группами монахов, выступавших за перераспределение земельных угодий, пожалованных правителями, и разнообразных пожертвований мирян сангхе (дана). Водораздел бедность — богатство становится одной из форм дифференциации буддийского духовенства, а выступления сторонников аскетических братств против «официальной» сангхи, «погрязшей» в роскоши, — устойчивой чертой развития буддийских институтов острова. За созданием сект аскетического направления нередко стояли сами правители, пытавшиеся с их помощью бороться с непомерно обогатившейся сангхой для сбалансирования ее влияния со светской властью.

В сангхе, зависимой от социума, постепенно складывается собственная внутренняя иерархия, основанная не на градациях посвящения, а на изначальной принадлежности монахов определенным стратам мирского общества: социальная организация сангхи как в зеркале отражала структуру породившего ее социума. Представление о «чистоте» на основе принадлежности к определенным социально-кастовым группам, широко распространяется в ланкийском обществе. Процесс социально-кастовой стратификации глубоко затронул буддийскую общину острова, став одним из важнейших факторов ее дифференциации, сохранившим свою устойчивость вплоть до XX в. Запрет на вступление в общину представителей новых, формирующихся социально-кастовых групп ланкийского общества был своеобразной превентивной мерой против размывания сангхи мигрантами с субконтинента и процесса «индианизации», а также против закрепления и повышения статуса вновь прибывших групп в ланкийском обществе. Принцип иерархичности сангхи по степени духовного совершенства, учености, отрешения от мирского и постижения истины перерастает со временем в административное соподчинение рангов, законодательно закрепленное разными степенями и титулами. Помимо социально-кастовой стратификации все возрастающую роль в общине начинают играть кровно-родственные узы.

Особенности самой доктрины — ее относительность и недогматический характер, толерантность, отсутствие единой церковной организации как единственного источника авторитетных интерпретаций — привели к возникновению ряда школ и течений, «творчески» трактующих буддийские заповеди. Появление огромной по объему комментаторской литературы, по-разному толкующей неясности и спорные вопросы в учении, а также обширной хроникальной литературы, создававшейся монахами, принадлежавшими к различным буддийским монастырям, обусловило благоприятный климат для возникновения множества новых направлений и сект. Борьба монастырей происходила в раз-

личные периоды на разных уровнях. Так, в период существования государства Анурадхапуры (III в. до н. э.— X в. н. э.) это противостояние трех крупнейших монастырей Махавихары, Абхаягиривихары и Джетаванарамавихары, являвшихся приверженцами различных школ буддизма, связанных либо с хинаяной, либо с махаяной. Она закончилась созданием синтетической традиции: становлением так называемого «ланкийского буддизма»/«сингальского буддизма», вместившего в себя все предшествующие религиозные направления под эгидой буддийских форм мировоззрения и совпавшего во времени с периодом складывания сингальского этноса. В период существования государства Полоннарувы (XI—XIII вв.) и далее происходит перегруппировка сил внутри сангхи и борьба монастырей начинает олицетворять становление различных течений внутри самого «ланкийского буддизма», который хотя и претендует на роль хранителя тхеравадинской традиции в первоизданном виде, на деле является его расширительной трактовкой, адаптирующей его к новым условиям. При возникновении трений между никаями каждая из них претендовала на роль законодателя, заявляя, что все другие школы не соответствуют канону, каждая призывала очистить общину от неправедных монахов. Официальная часть буддийского духовенства, являвшаяся оплотом государственной власти, осуждала сектообразование и выступала за объединение сангхи под единым руководством старейшин Махавихары. Созданная монахами Махавихары «центральная» хроникальная традиция, представленная «Дипавамсой» (Повествование об острове), «Махавамсой» (Великое повествование) и «Чулавамсой» (Малое повествование) трактует единство сангхи как общественное благо, а ее разрозненность — как разрушение социума. Сакрализация хроникальной традиции Махавихары способствовала внедрению идеи унификации и централизации сангхи в историческое сознание сингалов.

При всем многообразии форм существования «ланкийского буддизма» и буддийской сангхи в традиционном обществе Шри Ланки сложился единый комплекс представлений, поведенческих нормативов и образа жизни, освященных и направляемых тхеравадинской традицией. Этот комплекс оказался столь устойчивым, что пережил колониальный период, длившийся четыре с половиной столетия, и сохранился почти в неизменном виде вплоть до настоящего времени. При всей дифференцированности буддийской сангхи были выработаны и закреплены единые критерии устройства монастырских комплексов, включая архитектурные и скульптурные нормы, устойчивые стереотипы монашеского образа жизни, культовой практики, обрядов жизненного цикла; практика совместных паломничеств и проведения религиозных праздников. Буддийские монахи выполняли функции, далеко выходящие за рамки

традиционных предписаний канона и исполнения религиозного долга. В традиционном обществе они, несомненно, представляли собой самую образованную часть населения: среди них были хронисты, поэты, архитекторы, скульпторы, художники, ремесленники, они были сведущи в вопросах медицины, права, земледелия. Буддийские монахи, принадлежавшие к различным никаям, создали несколько версий историко-хроникальной традиции, продолжающей свое развитие и в настоящее время.

К XVI в., времени начала процесса колонизации острова европейскими державами, буддийская сангха представляла собой сложившуюся устойчивую систему с отлаженным механизмом самокоррекции. Столкновение ланкийского общества с колониальным натиском создало исторические условия, при которых возникли новые внешние стимулы для работы этого механизма. Неблагоприятная обстановка, в которой оказалась сангха, заставила ее вырабатывать дополнительные формы противостояния колониальному проникновению и христианизации.

Буддизм в колониальный период. Политическая раздробленность и экономическая слабость Шри Ланки (Цейлона) облегчали проникновение европейских колониальных держав, первой из которых была Португалия. Однако состояние противоборства колониальных и традиционных местных властных структур не затрагивало рутинной жизни монастырей, а степень вовлеченности политических сил в решение религиозных вопросов была очень невелика. На рубеже XV—XVI вв. центром жизнедеятельности буддийской сангхи острова и правопреемником буддийских традиций было государство Котте, расположенное в прибрежных районах юго-запада. Его правители владели главной буддийской реликвией, служившей символом верховной государственной власти на Ланке — реликвией Зуба Будды. Однако в условиях гонений на буддийское духовенство прибрежных районов в результате политики христианизации, проводимой колониальными властями, Канди, расположенный в труднодоступных горных районах, становится местом сосредоточения монашества, основным центром жизнедеятельности буддийской сангхи, поддерживаемой его правителями.

К началу XVII в. Цейлон оказался разделенным на две исторические области: подвластные португальцам прибрежные районы юго-запада и севера и центральные и северо-восточные районы, входившие в состав независимого Кандийского государства. Развитие этих исторически сложившихся областей пошло различными путями и неодинаковыми темпами. К моменту завоевания Цейлона Голландией, датируемого 1658 г., экономические связи двух районов оказались подорванными и хозяйственная инфраструктура существенно различной. В прибрежных районах начался сложный процесс складывания нового типа обще-

ства — колониального, значительно отличающегося от Кандийского государства с его архаичной экономикой, обособленностью от внешнего мира и консервацией традиционных форм общественной организации. Буддийская сангха оказалась разделенной по линии демаркации этих двух областей, монашеские общины которых стали строиться как организационно, так и идейно по разным структурным моделям и иметь принципиально отличную друг от друга социально-кастовую композицию. В отличие от Канди, где большинство монахов традиционно происходило из высшей земледельческой касты гоигама, в прибрежных районах, где за годы колониального владычества возросла роль средне-статусных кастовых групп салагама, карава и дурава, состав сангхи стал более многообразным в социально-кастовом плане. XVI—XVIII вв. характеризовались политической нестабильностью, дроблением государственности и ослаблением традиционной поддержки буддийской сангхи светскими властями. Буддийская сангха оказывается в двойственном положении: с одной стороны, она становится опорой борющихся с европейской экспансией государств, с другой — вынуждена идти на союз с португальской, а затем голландской администрацией для сохранения системы покровительства государства общине и обеспечения материальной поддержки в колонизированных районах.

Захват прибрежных районов Цейлона европейскими державами отразился на судьбе Кандийского государства, которое оказалось оторванным от внешнего мира и противостояло попыткам его захвата сначала португальцами, затем голландцами, а впоследствии и англичанами. Буддийская сангха Канди становится законодателем и носителем традиции тхеравады. Кандийское государство XVI—XVIII вв. воплощает идею «буддийской государственности». Это период оформления сложнейшего, отточенного до мельчайших деталей государственного буддийского ритуала и государственных буддийских церемоний. Религиозный культ становится пышным, ярким и красочным, впитывает в себя традиции так называемого «народного буддизма», развитие которого привело к различию понятий буддизма тхеравады и ланкийского буддизма. «Обмирщение» буддизма и синтез буддийских и индуистских верований достигают наивысшей точки. Созданная в 1753 г. Сиамская секта (Сиам-никая) становится верховной буддийской властью на острове: она объединяет первоначально как кандийских, так и прибрежных монахов. Однако к 70-м годам XVII в. доступ в нее для представителей средне-статусных кастовых групп (прежде всего салагама, карава и дурава), проживающих преимущественно в прибрежных районах, оказывается закрытым — кандийское духовенство оставляет право вступления в Сиам-никаю только за представителями высшей касты сингальского общества — гоигама. В новой исторической ситуации, при складывании ино-

го — колониального — типа общества в прибрежных районах, а также усилении экспансии Великобритании в центральных районах, верхушка Сиамской секты боялась соперничества со стороны представителей буддийских общин прибрежных районов. Большинство среди них составляли выходцы из каст среднего и низкого статуса, которые активно включились в торгово-предпринимательскую деятельность и начали проникать с конца XVIII в. в Кандийский район — оплот земельной аристократии гоигاما. Это грозило Сиам-никае утратой доныне никем не оспариваемого главенствующего положения в социально-кастовой иерархии цейлонского общества. Представители землевладельческой верхушки гоигاما, широко пользовавшиеся доходами от храмовых земель и имущества, стремились сохранить и юридически закрепить свое исключительное право на них. Салагама, карава и дурава, с одной стороны, вовлекались в силу географической локализации этих общностей в колонизированных районах юго-запада в систему иных общественных отношений. С другой стороны, они оставались составной частью традиционного общества. Это двойственное положение вело к стремлению обрести независимость от гоигاما, подорвать сковывающие их деятельность кастовые устои и вместе с тем занять более достойное место в кастовой структуре традиционного общества. Возникшее на рубеже XVIII—XIX вв. движение антикастового социального протеста привело к образованию новых, оппозиционных Сиам-никае буддийских сект прибрежных районов.

Появление новых монашеских объединений было непосредственно связано с влиянием, которое оказывало английское господство на социально-экономическую жизнь страны. Колониальные власти не только способствовали возникновению богатой прослойки сингалов прибрежных районов, но и искусственно подогревали противоречия между ними и буддистами Канди для того, чтобы подорвать позиции буддийской религии и сангхи на острове. С подчинением в 1815 г. кандийского государства британской короне весь Цейлон стал английской колонией. Падение политического престижа Канди привело к резкому ослаблению авторитета кандийской сангхи, лишившейся традиционного покровительства правителей Канди. Последовательная политика экспроприации земельной и храмовой собственности кандийской сангхи английскими властями лишила ее основного источника дохода, привела к понижению социального статуса кандийских монахов, к оскудению монастырей, их постепенной автономизации и в конечном счете к тому, что Мальватте и Асгирия, два крупнейших монастыря Сиам-никаи, не могли уже осуществлять контроль над подотчетными им монастырями и храмами на всей территории Цейлона.

Для поднятия своего религиозного статуса монахи салагама, карава и дурава организовали серию миссий в Бирму и получили там высшее посвящение. В 1802 г. была образована федерация монашеских общин этих каст прибрежных районов, независимая от Сиамской секты, под общим названием Амарапура. Перед основателями Амарапуры стояли проблемы, продиктованные как стремлением к реставрации первоначальной концептуальной основы теории и практики буддизма, так и необходимостью приспособить сангху к новым условиям, к структуре колониального общества. Догматические вопросы, сводясь в конечном счете к проблеме интерпретации тех или иных установлений буддийского канона в новых условиях, объективно приобретали социальное звучание. Так, неприятие Амарапурой авторитета и права светской власти вносить новшества в отправление культа можно рассматривать как протест против вмешательства колониальных властей в дела сангхи. Требование возвратиться к первоначальному учению, основанному на равенстве членов монашеской общины независимо от социально-кастовой принадлежности, выражало протест не только против консервативности Сиам-никаи, но и против колониально-административного устройства Цейлона. Устранение сложной иерархии буддийского пантеона было отражением стремления к устранению как сложной иерархической структуры традиционного общества, так и элитарного принципа построения колониальных институтов власти.

Пересмотр роли и функций храмов, изображений богов и самих отправителей культа свидетельствовал об открытой борьбе Амарапуры с практикой идолопоклонства и жертвоприношений Сиамской секты, верхушка которой обогащалась за счет дарений, а не использовала их на благо всех членов буддийской общины. Амарапура выступала за практику совместного чтения «Винаи» монахами и мирянами, запрещенную канонам. В этом сказывалась настоятельная необходимость обмирщения как самой религии, так и монашества, интересы которого все теснее смыкались с интересами различных социальных групп буддистов-мирян прибрежных районов.

Деятельность основателей Амарапуры носила многоплановый и противоречивый характер. В ней сочетались социальный антикастовый протест и стремление поднять свой статус в рамках кастовой иерархии традиционного общества; антиколониальный протест и желание приспособиться к условиям колониальной действительности; попытка создать очищенную религию рафинированной буддийской интеллектуальной элиты и стремление сохранить связь с народными буддийскими верованиями.

Однако, несмотря на активность Амарапуры, Сиам-никая сохраняла свои позиции как по численности монашеской общины, так и по числу

приверженцев-мирян. Традиционализм Сиамской секты соответствовал как уровню социально-экономического развития основной части территории острова, так и уровню общественного сознания большинства населения. Последователями Амарапуры становились в основном выходцы из урбанизированной полосы юго-западного побережья, большая же часть Цейлона представляла собой сельскохозяйственные районы с преобладанием аграрного населения. Кроме того, каста гоигاما была более многочисленной, чем салагама, карава и дурава, вместе взятые. Сиа-ам-никая и в настоящее время остается наиболее крупной сектой и располагает наибольшим количеством храмов и монастырей.

Сиа-ам-никая продолжала отстаивать свое монопольное право хранителя буддийских ценностей и усматривала в деятельности Амарапуры открытую угрозу своему непререкаемому авторитету и статусу. Негативное отношение к новшествам в религиозной сфере, которые рассматривались как нарушение заведенного от века порядка вещей, у представителей Сиа-ам-никаи проистекало из осознания особой роли Ланки для всего региона распространения буддизма тхеравады. Ланка, призванная быть «хранительницей учения», «остров дхаммы», где был записан буддийский канон «Типитака», должна была, по определению, противостоять новациям, которые рассматривались как «искажения». Понятие развития буддийского учения у монахов Сиа-ам-никаи и Амарапуры было различным: в то время как в XIX в. в прибрежных районах появятся работы, модернизирующие буддийский канон, монашество Канди сконцентрирует свои усилия на обобщении и комментировании сочинений предшественников, на толковании древних трудов, на приумножении хроникальной традиции, продолжающей свое развитие по канонам, принятым начиная с периода раннего Средневековья.

Религиозная политика колониальных властей поставила в неравное положение храмы и монастыри различных областей острова и высвободила буддийскую сангху из-под централизованного контроля со стороны светской администрации. Она способствовала развитию дифференционных процессов в среде буддийского духовенства, обусловила дробление существовавших и возникновение новых никай. Распространение христианства и создание христианизированной прослойки цейлонцев привели к еще более отчетливой идейной и организационной разнесенности монашеской общины. Разрушение традиционной для Цейлона связи между сангхой и государственной властью и политика экспроприации храмовой земельной собственности, лишения буддистов многих привилегий сделали сангху оппозиционной британским колонизаторам, вели к активному включению ее радикальных членов в деятельность националистических организаций.

Разделение сангхи на две основные общины — Сиамскую и Амарапуру, сложившееся к началу XIX в., положило начало дальнейшему размежеванию среди монахов острова. В 1864 г. была образована третья крупная (после Сиам-никаи и Амарапуры) группа, которая стала называться Раманнья (по названию места в Бирме, где проходила упасампада). Во внутренней борьбе буддийской сангхи преломлялись религиозные, социально-экономические и политические противоречия, характерные для светского общества.

Основными задачами своей деятельности буддисты в этот период считали распространение буддийского образования в противовес христианскому, борьбу за возрождение сингальской культуры, за возвращение к традиционной системе ценностей и образу жизни, создание буддийской прессы, критику через нее миссионерства и христианства, проповедническую работу бхиккху среди населения, а также публичные дебаты представителей различных буддийских никай с христианскими миссионерами. Одним из направлений деятельности буддийского духовенства второй половины XIX — начала XX вв. явился экуменизм, предполагавший формирование единой мировой общности буддистов под эгидой тхеравадинов, а также прозелитизм, связанный с развитием миссионерской деятельности буддистов в странах за пределами традиционного ареала распространения буддийской религии.

На рубеже XIX—XX столетий существенно расширился круг проблем, обсуждаемых представителями буддийского духовенства прибрежных общин. Возглавляемое ими движение в защиту буддизма прочно встает на позиции национализма. Хотя монашеская и мирская традиции в буддизме никогда не были строго разделены и имели точки соприкосновения, совместная общественно-политическая деятельность монахов и мирян в широком масштабе началась лишь с конца XIX в. Радикально настроенных монахов перестали устраивать узкие рамки деятельности внутри общины, в результате чего появились монашеские ассоциации полуполитического характера вне структуры сангхи, расширились связи с националистическими буддийскими кругами острова, без материальной помощи которых прибрежные бхиккху не могли рассчитывать на успех. В последней четверти XIX в. начали создаваться культурно-просветительские и общественно-политические организации буддистов вне структуры сангхи, которые объединяли как мирян, так и монахов из различных общин. Первой такой организацией (помимо Буддийского теософского общества) стало Общество Махабодхи (1891). В 1918 г. был образован Всецейлонский буддийский конгресс, в совет которого вошли главы всех трех ведущих никай.

Новые лидеры буддийского движения стремились соединить буддизм с современной им буржуазной западной моралью и образом жизни

ни, создать синтетическую идеологическую систему, отвечающую их запросам как представителей европейски образованных капитализирующихся слоев, которые обязаны своим положением колониальному устройству общества, и запросам националистических кругов, настроенных оппозиционно в отношении британской администрации. Двойственность и противоречивость социальной позиции буддийских идеологов конца XIX — начала XX вв. наложили заметный отпечаток на их общественно-политические взгляды, в которых своеобразно сочетались две тенденции: приспособление к существующей в условиях колониальной действительности системе общественных и экономических отношений и борьба против этой колониальной действительности. В последней четверти XIX в. центр буддийской активности переместился в Коломбо.

Буддизм в XX в. К началу XX в. окончательно складывается внутренняя организационная структура сангхи, сохраняющаяся в целом по сей день: деление сангхи на три основные группы — Сиамскую, Амарапуру и Раманью — и более чем 20 подгрупп с преобладанием влияния Сиам-никаи в центральных районах острова, а Амарапуры и Раманьи в прибрежных. Наиболее острый период, связанный с борьбой вновь возникающих групп за самоопределение, остался позади. Несмотря на отсутствие позитивных отношений между никаями, к началу XX столетия признание ими друг друга де-факто стало явственной реальностью. Хотя деятельность духовных руководителей прибрежных районов носила в XIX — начале XX вв. гораздо более активный характер, по подсчетам ряда исследователей, взгляды основателей Амарапуры и Раманьи получили распространение среди 5—6 % населения Цейлона, представляющего собой формирующуюся городскую элиту Коломбо, Галле и некоторых других городов юго-западного побережья; подавляющее число буддистов-мирян продолжало посещать храмы и монастыри, принадлежавшие Сиам-никае, и искать себе духовных наставников среди монахов этой общины. Если даже часть мирян проявляла идейный интерес к деятельности духовных руководителей прибрежных районов, религиозно-культовая практика и собственные религиозные потребности продолжали ассоциироваться у них с Сиамской сектой, выполнявшей в цейлонском обществе своеобразную «охранительную» функцию в отношении буддизма. В Канди хранилась священная реликвия Зуба Будды, посвященный ей храм Далада Малигава продолжал оставаться в представлении сингальских буддистов центральной буддийской культовой постройкой острова, в центральном районе были сосредоточены священные буддийские места паломничеств, организацией которых занимались монахи из Сиам-никаи Канди, они продолжали хроникальную традицию, здесь были сосредоточены хранилища буд-

дийских рукописей, здесь проводились все религиозные церемонии, связанные с важнейшими буддийскими праздниками. Отношение к Канди как к центру буддийской традиции сохраняется в ланкийском обществе и в настоящее время, а кандийская сангха по-прежнему считается хранительницей буддийского учения. Функциональные различия подразделений ланкийской сангхи, при которых одна ее составная часть «ответственна» за поддержание традиции, а другая — за приспособление ее к меняющимся историческим условиям, обеспечивали баланс религиозной системы в целом.

После завоевания независимости буддизму был возвращен статус государственной религии. Шри Ланка является полиэтническим и поликонфессиональным государством. Основную массу населения составляют сингалы (74 %), вторыми по численности являются тамилы (18,2 %), на третьем месте находятся мавры-мусульмане (7 %). Деление населения по религиозному признаку почти полностью соответствует этническому составу. Большинство сингалов исповедует буддизм тхеравады, тамилы — индуизм (преимущественно шиваитского толка), мавров — ислам (преимущественно суннитского толка), определенная часть сингальской и тамильской общин — христианство, представленное как католической, так и протестантскими конфессиями. Однако в поликонфессиональной Шри Ланке буддизм всегда был и остается основной религией: ему привержены 70 % населения страны, в основном сингалов. Ведущая роль буддизма находит подтверждение в действующей конституции, провозглашающей Шри Ланку буддийским государством. Буддийский характер государственности отражен в официальной национальной символике: на ланкийском флаге помимо льва, держащего меч, изображены листья священного дерева Бодхи, под которым Будда достиг просветления, а преобладающим цветом флага является оранжевый — цвет традиционного облачения буддийского монаха. Национальным цветком острова считается голубой лотос, один из неизменных атрибутов Будды, символ чистоты, святости и истины в тхеравадинской традиции.

Становление исторического самосознания основной части населения Ланки — сингалов — происходило на основе буддийских религиозно-философских категорий и образности. Под буддийскими лозунгами развивалось движение против колониального подчинения острова европейскими державами: Португалией (с XVI в.), Голландией (с середины XVII в.), Великобританией (с конца XVIII в.), а также сопутствующей ему христианской экспансии. Буддизм стал основой и символом национального возрождения после завоевания страной независимости в 1948 г., когда бывшая колония Цейлон стала самоуправляющимся доминионом в рамках Британского содружества наций, и обретения в 1972 г.

статуса суверенной республики Шри Ланка. Конституция 1972 г., провозгласившая парламентскую республику, закрепила особое положение буддийской религии в ланкийском обществе. Ныне действующая конституция 1978 г., изменившая парламентскую форму правления на президентскую, еще более укрепила позиции буддизма, введя формулировку «Буддийская Демократическая Социалистическая Республика Шри Ланка».

Буддийские формы идеологии играют основополагающую роль в формировании современных политических доктрин и программ ведущих политических партий самой различной ориентации, начиная от светских секуляристских буржуазно-националистических объединений до коммуналистских просингальских группировок. Буддийские доктрины оказывают влияние не только на буржуазных политических деятелей, но в той или иной мере используются и представителями левых партий страны: Социалистической партией (ЛССП) и Коммунистической партией Шри Ланки (КПШЛ). Буддийскими идеалами оправдывали свои действия и участники левотроцкистских экстремистских групп, пытавшихся осуществить государственный переворот в 1971 г.

В настоящее время деление сангхи на три основные группы никаи (Сиама-никая, Амарапура, Раманнья) и более чем на 20 подгрупп, сложившееся в колониальный период, по-прежнему сохраняется. Более того, процесс образования новых группировок продолжается. Общая численность монахов на острове превышает 20 тыс. Наиболее влиятельной является Сиама-никая, в которую входят 65 % ланкийских монахов. Традиционно наибольшее влияние Сиама-никая сохраняет в Центральной провинции, особенно в районе Канди. Секты Амарапура и Раманнья преобладают в прибрежной зоне и составляют соответственно 20 и 15 % представителей общины. В Кандийском районе приверженцы обеих групп составляют менее 10 %. Сейчас доктринальные различия между группами перестают играть сколь-нибудь существенную роль. Теряет свою актуальность и размежевание духовного руководства на основе кастовой принадлежности, являвшееся определяющим на предыдущих этапах. Сиама-никая объединяет в основном выходцев из высшей касты гоигاما, в то время как Амарапура и Раманнья — представителей соответственно средних — салагама, карава, дурава — и низших каст сингальского общества.

В сангхе представлены выходцы из самых различных социальных страт, начиная от традиционных аристократических семейств и кончая низшими социально незащищенными слоями. Немаловажным фактором является наличие или отсутствие связей настоятеля монастыря с представителями политической элиты, имеющими доступ к властным структурам и способными обеспечить поддержку в виде государствен-

ных субсидий и ассигнований на нужды конкретного храма и поднять его авторитет среди верующих.

Буддийское духовенство вовлечено в современную межпартийную борьбу. Как и в колониальный период, наибольшее участие в общественно-политической деятельности принимают Амарапура и Раманья. Верхушка Сиам-никаи, традиционно заявлявшая о том, что она стоит вне политики, в последнее время также стала активно вмешиваться в политическую жизнь страны. В периоды предвыборных кампаний и парламентских выборов отдельные группы монахов прямо или косвенно поддерживают различные партии, лидеры которых используют их влияние на избирателей. Так, обычно националистические лозунги руководства Партии Свободы больше импонировали буддийским монахам из общин Амарапура и Раманья, тогда как представители высшей прослойки буддийского монашества, принадлежащего Сиам-никае, чаще склонялись к поддержке более умеренной Объединенной национальной партии. При этом подобная расстановка не является неизменной и отражает лишь общую тенденцию. Традиция поддержки легитимной власти, укоренившаяся с момента утверждения буддизма на острове, приводит к тому, что политическая ориентация бхиккху и их партийные пристрастия нередко меняются в зависимости от того, какая сила находится у власти и от кого можно получить реальную защиту. Оказывая поддержку тому или иному кандидату, они получают от него гарантии покровительства со стороны светской администрации, взамен обеспечивая ему своим авторитетом победу на выборах.

Дифференциация буддийского монашества внутри сангхи обусловлена не только непосредственным членством буддийских монахов в светских политических партиях самого различного идейного спектра, но и созданием партий из представителей монашеской общины. Наиболее многочисленной и влиятельной среди них является основанный во второй половине 50-х годов Объединенный фронт бхиккху.

В стране существует значительное число буддийских организаций, объединяющих деятельность монахов и мирян: Буддийское теософское общество, Общество Махабодхи, Буддийское философское общество, Общество буддийских публикаций, Буддийский культурно-информационный центр, Международный буддийский центр, Всецейлонский буддийский конгресс, в совет которого входят главы всех трех ведущих никай.

Дальнейшее развитие сангхи понимается ее представителями по-разному: одни утверждают, что в задачи буддийской общины входят не поиски новых путей, а реставрация традиционных доколониальных политических и общественных институтов, другие поддерживают программы капиталистической модернизации, третьи являются сторонни-

ками так называемого «буддийско-марксистского синкретизма». Определенная часть буддийского монашества отрицает возможности участия в светской общественно-политической активности представителей сангхи и ведет уединенный отшельнический образ жизни в отрешенных от мирской суеты лесных обителях, занимаясь медитационной практикой и строго соблюдая все предписания буддийского канона.

По-разному относятся представители сангхи и к сингало-тамильскому этническому конфликту, находящемуся в стадии вооруженного противостояния сторон, исповедующих соответственно буддизм и индуизм. В то время как главы всех трех никай официально заявили о своем стремлении выступить в качестве миротворческой силы в урегулировании сложившейся ситуации, внутри общины оказалось немало приверженцев идеи сингало-буддийской национально-религиозной общности как основы ланкийской государственности, выступающих под лозунгом «остров дхаммы — земля сингалов».

Буддийская сангха оказывает значительное влияние на политическую, социально-экономическую и культурную жизнь ланкийского общества. Однако, согласно официальной статистике, численность монашества по отношению к общему количеству буддийского населения Шри Ланки уменьшилась с 3,5 монахов на 1000 буддистов (в 30-е годы XX в.) до 2 монахов на 1000 буддистов в настоящее время. При этом отчетливо прослеживается тенденция к уменьшению числа новых посвящений в Сиам-никае и увеличение количества бхиккху в Амарapura и Раманье. Однако Сиам-никая сохраняет первенство как по общей численности, так и по числу монахов, относящихся к отдельному храму. На сегодняшний день в Шри Ланке на каждый храм в среднем приходится по 3 монаха и один храм на 1300 буддистов. Всего в стране находится более 8000 буддийских храмов и монастырей, созданных в различные периоды ланкийской истории и представляющих собой своеобразное сочетание исторических памятников и культовых центров.

У буддизма, с точки зрения современных бхиккху, не существует разделения на «прошлое» и «настоящее». Отличительной чертой современного ланкийского буддизма является необыкновенная преемственность, живучесть традиции, нерасчлененность ее во времени. События тысячелетней давности сохраняются в коллективной памяти сангхи и в индивидуальном восприятии этой религии у ее отдельных последователей. Исторические места, связанные с памятными событиями в развитии буддизма, продолжают оставаться объектами паломничества как монахов, так и буддистов-мирян. Древние столицы сингальских государств Анурадхапура и Полоннарува, когда-то оставленные их жителями, вновь обжиты — здесь возрождены традиционные центры буддийской культуры, восстановлены некогда разрушенные храмовые и мона-

стырские комплексы, являвшиеся, по традиции, центрами буддийской учености. Монахи свято чтут буддийские реликвии, хранящиеся на острове, и помнят историю их утверждения на Ланке, места их хранения также являются объектами паломничеств, с ними связаны многие буддийские праздники, собирающие буддистов не только Шри Ланки, но и других стран распространения буддизма тхеравады. Наиболее почитаемыми среди них являются ключица Будды, волос Будды, горшок для сбора подаяний, принадлежавший, согласно верованиям буддистов, Будде, ветвь дерева Бодхи, под которым Будда достиг просветления, отпечаток стопы Будды, оставшийся от легендарного посещения им острова, а также зуб Будды. Зуб Будды считается символом государственной власти и хранится в центральном храме Канди — Далада Малигаве. С этой реликвией связан ежегодный буддийский праздник, представляющий собой красочное пышное религиозное шествие, привлекающее приверженцев буддизма со всего мира. В течение 10 дней буддийские процессии обходят Канди, и реликвия зуба совершает объезд по городу; 11-й день — кульминация и одновременно завершение праздника, символизирующего единение государства и сангхи. Всего в Шри Ланке насчитывается 16 центров паломничества — солосмастхана, связанных с важнейшими буддийскими реликвиями и легендарными местами посещения острова Буддой.

Преимственность обнаруживается и в хроникальной традиции: исторические хроники, созданные буддийскими монахами, не только переиздаются и переводятся с пали на сингальский и английский, но и продолжают составляться в настоящее время: они не рассматриваются на Ланке как историческое достояние, а являются живой историографической традицией. В середине 80-х годов был создан специальный государственный комитет при участии ведущих буддийских монахов — махатхер — по продолжению историко-хроникальной традиции и составлению соответствующих глав «Махавамсы», посвященных описанию развития буддизма и буддийской сангхи на острове после достижения страной независимости.

После завоевания республиканского статуса была возрождена практика сопровождения важных государственных мероприятий религиозными буддийскими церемониями и освящения вступления в должность президента, премьер-министра и высших государственных чиновников представителями буддийской общины. Главы буддийской сангхи поочередно водружают на головы президента и премьер-министра священную реликвию зуба Будды, символизирующую верховную государственную и религиозную власть, и обязуют вновь избранных государственных сановников управлять страной по законам Будды. Совместное подношение цветов жасмина к статуе Будды олицетворяет единство

светской власти и сангхи. Обязательное паломничество политических лидеров победившей на выборах партии в Анурадхапуру к дереву Бодхи придает завершенность публичной демонстрации нерасторжимости союза государственных и религиозных институтов. При всех трудностях исполнения ланкийского бюджета значительные государственные средства неизменно отпускаются на проведение религиозных церемоний и многочисленных ежегодных буддийских праздников и шествий, сооружение статуй Будды и храмов, издание пропагандистской буддийской литературы, развитие буддийского образования.

Буддизм в Индокитае

Буддизм является преобладающим вероисповеданием в странах Индокитайского полуострова, где сосредоточено свыше 94 % буддистов Юго-Восточной Азии. Самые крупные общины буддистов находятся в Таиланде, Мьянме, Камбодже, Лаосе, Вьетнаме. Около 80 % жителей Индокитайского полуострова исповедуют буддизм. Во всех странах, кроме Вьетнама, распространен буддизм толка тхеравады, во Вьетнаме — махаяны.

Буддизм проник в Юго-Восточную Азию в первые века н. э. из Южного Индостана и длительное время сосуществовал с индуизмом, играя второстепенную роль. По мере распространения в ранних государствах Юго-Восточной Азии буддизм подвергался определенным изменениям, приспособляясь, с одной стороны, к индийским культам (вишнуизму и шиваизму), освящавшим царскую власть, с другой стороны, к местным, в том числе анимистическим верованиям. С конца XII в. влияние индуизма падает, позиции буддизма постепенно усиливаются. В XIII—XV вв. в буддизме стран Индокитайского полуострова возобладало тхеравадское направление. Утверждение тхеравады знаменовало собой формирование моноэтнических государств, переход от индуизированных аристократических верований к массовой религии, которая в большей степени отвечала запросам феодальных обществ.

В позднем Средневековье и начале Нового времени роль буддизма в общественно-политической жизни государств Юго-Восточной Азии постепенно возрастала. В период колониальной зависимости в середине XIX — начале XX вв. в странах Индокитайского полуострова буддизм использовался как символ единства нации в борьбе за независимость, для мобилизации верующих на борьбу за национальное освобождение.

После обретения независимости в условиях экономической и культурной отсталости стран этого региона и приверженности основной массы населения религии буддизм сохранял важную роль и был неотъемлемой частью государственной идеологии. Модернизированные идеи

буддизма служили обоснованием различных социальных и политических концепций национального развития.

Религиозная система стран Индокитая характеризуется синкретической направленностью, представляя собой тесное переплетение буддизма тхеравады, элементов брахманизма и местных анимистических верований.

Для стран Индокитайского полуострова характерна ориентация верующих на «накопление заслуг», а не на достижение нирваны (просветления), что во многом обусловило роль монастырей как центров общественной жизни на местах, особенно в сельских районах. Функции монашества в этих странах (как в религиозной, так и в социальной сферах деятельности) чрезвычайно многообразны. Монах здесь и учитель религии, и человек, с помощью которого верующие накапливают заслуги, и идеал для подражания в моральном плане. Численность монахов, как правило, велика: один монах приходится в среднем на 150—200 верующих.

Буддийские общины в этих странах имеют достаточно сложное иерархическое строение, сложившееся еще в феодальных обществах, и административную структуру, копирующую государственно-административный аппарат. Бюджет сангхи складывается из подношений и подарков населения, доходов с церковного имущества, главным образом земли, и правительственных дотаций.

В 60—90-е годы XX в. происходила активная адаптация буддизма к новым условиям: ускорению урбанизации, развитию светского образования, научно-техническому прогрессу. Эта адаптация коснулась главным образом религиозной практики и социальной роли буддизма. В конкретных странах Индокитая данные изменения происходили по-разному. В 80—90-е годы в религиозной ситуации стран Индокитайского полуострова наблюдались две тенденции. Первая выразилась в некотором сужении сферы религиозной традиции и более утилитарном отношении к буддийской религии со стороны верующих: в частности, в снижении значимости и выполнения моральных предписаний, в возрастании роли одаривания, в усилении практицизма в отношениях между мирянами и монахами, в некоторой либерализации статуса монаха и снятии ряда ограничений на поведение мирянина, в стремлении найти «буддийское» оправдание любой небуддийской деятельности. Вторая проявилась в активизации как ортодоксального, так и модернистского течений в национальных сангхах, в расширении социально-политической деятельности монашества, в вовлечении его в решение проблем, связанных с экологическими вызовами, с поддержанием мира в регионе.

Таиланд. В Таиланде 93 % населения исповедуют буддизм. Утверждение тхеравады в качестве государственной религии у тай связано с деятельностью короля Рама Камхенга (1275—1317) и образованием государства Сукотай. При преемниках Рама Камхенга возвеличение и укрепление буддизма являлось важнейшей частью деятельности правителей Сукотай.

При короле Ло Тхай (1318—1347) храм Махатхат был превращен в религиозный центр королевства, а рядом с ним возведен королевский дворец. Впервые в тайском королевстве с помощью архитектуры была выражена космологическая идея неразрывности королевской власти и буддийского учения — дворец и храм находились в дуалистическом единстве и составляли центр Вселенной. В правлении Ли Тхай (1347—1370) было основано большое количество монастырей, отлиты сотни изображений Будды, с Ланки доставлены реликвия Будды и ветка священного дерева Бодхи, были установлены и активно развивались сукотайско-ланкийские религиозные связи. Ли Тхай носил титул Махадхаммарача — «Король Великой Дхармы», он был автором буддийского космогонического трактата «Трайпхумикатха».

В XV в. крупнейшим буддийским центром Индокитая — центром буддийской учености, проповеднической деятельности, летописания — становится северное тайское государство Чиангмай.

В середине XIV в. появилось крупное тайское государство Аюття, известное также как Сиам (1350—1767), правящие династии которого находились под влиянием кхмерской и монской культур, что нашло отражение в сосуществовании брахманской и буддийской концепций власти — культа девараджи (бога-царя) и короля — Чакравартина.

В Чиангмае и Аюттии шло активное движение за укрепление тхеравады, создавались новые тхеравадские общины, влияние которых стало доминирующим. Расширились прямые тайландо-ланкийские связи, активизировалась миссионерская деятельность проповедников тхеравады на территории Таиланда.

В течение нескольких десятилетий трон занимали великие короли — покровители буддизма Трайлок (1448—1488) в Аюттии и Тилок (1441—1487) в Чиангмае. Были построены десятки крупнейших монастырей, воздвигнуты сотни ступ и других религиозных сооружений, отлиты тысячи статуй Будды. Именно в этот период появились самые знаменитые в Таиланде статуи Будды: Изумрудный Будда, Сингальский Будда и др. Уход в монастырь Тилока (1447) и Трайлока (1465) стали событиями общегосударственного и всерегионального значения. Совет буддистов в Чиангмае (1475—1477) стал первым в Таиланде собранием по созданию новой редакции крупнейших религиозных книг. Поэма-проповедь «Махачат Камлуанг» (1482) в течение нескольких столе-

тий являлась главнейшим буддийским текстом на тайском языке, на котором практически воспитывалось в буддийском духе все население Таиланда.

Основоположник новой династии Чакри Рама I (1782—1809) заново создал административный аппарат, законодательство, феодальную иерархию. Важная роль в задачах политической, социальной, идеологической интеграции тайского общества отводилась сангхе. Только за первые два года правления Рама I издал семь декретов, касающихся вопросов внутренней и внешней деятельности буддийской общины. Обнародование этих декретов было связано в первую очередь с желанием короля поднять моральный престиж сангхи, значительно пошатнувшийся в XVIII в., с тем, чтобы в дальнейшем опереться на этот мощный религиозно-политический институт при решении важных государственных задач. Одним из первых административных учреждений, созданных Рамой I, стал Департамент по делам религии, на который возлагалась обязанность следить за поведением членов сангхи и состоянием дел в буддийских общинах, а также за характером отношений между монахами и мирянами. Двумя декретами от 1783 г. были установлены система регистрации монахов, проживавших в монастырях, и порядок выдачи удостоверений личности тем монахам, которые желали сменить местопребывание.

В правление короля Рамы III (1824—1851) получила окончательное оформление буддийская иерархия, сохранившаяся до наших дней. Контроль за сангхой стал осуществляться с помощью экзаменов, проводившихся раз в три года в королевском дворе. Было установлено семь богословских степеней знаний священных текстов вместо прежних трех. Одновременно с упорядочением дел в буддийской церкви правительство поощряло строительство новых монастырей, субсидировало хозяйства крупных монастырей из государственной казны.

Значительные религиозные реформы были осуществлены королем Монгкутом (Рама IV, 1851—1868), который до восшествия на престол провел 27 лет в монастыре и реформировал сангху «изнутри», разделив ее на две секты: Маханикай и Тхаммаютникай.

Религиозные реформы Монгкута, направленные на укрепление монашеской дисциплины, имели также идеологическое значение. Монгкут отказался от многих традиционных поверий и практики, отверг космологию и космогонию «Трайпхумикатха», ссылаясь на научные достижения европейцев. В книгах, написанных во времена Монгкута, внимание слушателя или читателя концентрировалось на этических концепциях буддизма, а не на суевериях. Благодаря религиозным реформам Монгкута и просветительской деятельности его соратников постепенно были вытеснены представления о короле как божественном существе. Сакра-

льность «бога-царя» в последующие десятилетия заменяется культом просвещенного монарха-защитника и покровителя сангхи.

Модернизация тайского общества, начатая при Монгкуте, приобрела широкий размах в период правления короля Чулалонгкорна (Рама V, 1868—1910).

Были созданы первые светские учебные заведения, отменено основанное на религиозных принципах деление административно-политических институтов на правосторонние и левосторонние, что означало отказ от традиционных представлений о мироздании, и т. д.

Изменения произошли и в характере отношений между государством и сангхой. В 1902 г. был обнародован первый декрет о создании административной системы сангхи, в основу которой была положена государственная система гражданской администрации.

Выделение буддийской церкви в качестве самостоятельного общественного института в системе государственного управления, помимо важных интеграционных последствий для тайландского общества в целом, сыграло заметную роль в процессе секуляризации общественной мысли страны. Следует отметить ряд важных моментов, содействовавших секуляризации общественной мысли в Таиланде: пересмотр традиционных представлений о космологической структуре мироздания; размежевание религиозного и светского обучения; сужение функций буддийской общины на различных уровнях административного управления; появление материальных ориентаций для многих слоев населения в результате складывания национального рынка, а следовательно, уменьшение ценности религиозной практики аскетизма, распространение среди интеллигенции модернизированных буддийских концепций, созданных буржуазными представителями науки, увлечение передовых представителей тайландского общества, в том числе королевского дома, новыми идеями прогресса и т. д.

По мере роста националистических тенденций в идеологии Таиланда буддизм как система религиозно-этических ценностей приобретал все большее значение. Однако, несмотря на широкое использование буддийских идей, в основном этических, в идеологии национализма, роль сангхи в общественном развитии Таиланда в начале XX в. постепенно уменьшалась.

После буржуазной революции 1932 г. сотрудничество правительства с сангхой значительно окрепло. Правительство Пибун Сонгкрама (1938—1944) поощряло движение за уравнивание буддизма с патриотизмом. На руководящие должности выдвигались люди, зарекомендовавшие себя как истинные буддисты участием в различных религиозных праздниках и благотворительной деятельностью по отношению к сангхе.

В настоящее время буддизм традиционно является государственной религией Таиланда. Покровителем и защитником буддийской церкви выступает тайский король. Правящие круги Таиланда и руководство сангхи прилагают немало усилий для обеспечения стабильности и прогресса буддийской религии, разрабатывают программы деятельности сангхи, направленные на ее эффективное вмешательство во многие сферы общественной жизни (здравоохранение, сельское хозяйство, социальное благоустройство). Существует хорошо развитая система религиозного образования, ведущая роль в которой принадлежит буддийским университетам: Махамакут и Маха Чулалонгкорн. Буддийская религия и мораль входят в программу обучения в светских учебных заведениях.

С 70-х годов заметно усиливаются тенденции к модернизации буддизма и популяризации его морально-этических концепций как внутри буддистской церкви, так и в общественных кругах. Расширяется сеть светских религиозно-просветительских учреждений, на экранах кинотеатров демонстрируются фильмы, поставленные на сюжеты буддийских легенд, все чаще проводятся массовые дискуссии на темы «Буддизм и тайское общество», «Буддизм и молодежь», «Буддизм как межнациональная религия» и т. д.; увеличивается выпуск книг о буддизме.

Камбоджа. В Камбодже более 90 % населения исповедуют буддизм. Буддизм проник в Камбоджу в первые века нашей эры из Южной Индии и долгое время сосуществовал здесь с распространенным до него индуизмом. Эпиграфика, данные нарративных источников свидетельствуют о значительном влиянии буддизма хинаяны и постепенном усилении махаяны в первом кхмерском государстве Бапноме (II—VI вв.). С распадом Бапнома в VI в. и образованием государства Камбоджа (Ченла) господствующей религией становится шиваизм. Позиции буддизма в этот период ослабли, число его приверженцев сократилось, однако полностью он вытеснен не был. В Камбодже сложилась синкретическая религиозная система, которая создавала особую атмосферу веротерпимости, способствующую восприятию новых идеологических течений.

В ранний период империи Камбуджадеша (VIII — начало X в.) буддизм играл второстепенную роль, сосуществуя с официальным шиваистским культом — дева-раджи, символизирующим собой единство бога и монарха. В годы правления короля Раджендравармана II (944—968) происходит постепенное возвышение махаяны, и уже при его преемнике Джаявармане V (968—1001) королевский пурохита (главный отправитель культа дева-раджи) должен был знать основные положения буддийской доктрины, уметь совершать буддийские молитвы и участвовать в церемонии омовения статуй Будды во время празднеств. Буддийские монахи стали играть заметную роль при дворе монархов, и с первого

тысячелетия все отчетливее прослеживается тенденция к равному почтению Будды и Шивы при сохранении официального культа дева-раджи.

Первым буддийским монархом-махаянистом был Сурьяварман I (1002—1050), хотя общеимперской религией продолжал оставаться культ дева-раджи. В ходе завоевательных войн Сурьяварман I, стремясь укрепить свою власть на захваченных территориях, провозгласил политику религиозной терпимости. С этого же времени в число религий, исповедуемых в Камбодже, вновь входит хинаяна. Ее носителем явилось население монского государства Лаво, включенного в состав империи. Что же касается другого течения буддизма — махаяны, то наивысшего расцвета оно достигло во времена правления Джаявармана VII (1182—около 1220). Мощь монарха при нем олицетворяла статуя бодхисаттвы Авалокитешвары, которой придавалось портретное сходство с самим Джаяварманом VII. Официальным культом при нем стал культ Будда-раджи — своеобразная модификация дева-раджи. При Джаявармане VII началась активная государственная пропаганда тхеравады. Первым монархом-тхеравадином был Индраварман III (1295—1307).

Затем последовала шиваитская реакция, которая продолжалась несколько десятилетий. При Индраджаявармане (1308—1327) развернулось преследование буддистов. Многие буддийские храмы подверглись разрушениям. Попытка восстановить культ дева-раджи в уже почти полностью буддийской стране и власть шиваитского жречества продолжалась и при Джаявармане IX (1327—1336). Это вызвало ожесточенное сопротивление и массовое выступление населения, в результате которого король-шиваит был свергнут, и к власти пришел «выходец из низов» король Чай (1336—1340) — основатель новой буддийской династии. С 1336 г. буддизм тхеравады стал государственной религией Камбоджи.

Дальнейший расцвет буддизма наблюдался в Камбодже в XVI в. при короле Анг Тяне (1515—1556), который вел обширное религиозное строительство по всей стране, но особенно в двух городах — Удонге и Ловеке. По его приказу был вырублен лес, окружавший Удонг, и на освободившемся месте были разбиты рисовые поля, которые смогли бы обеспечить рисом вновь строящиеся монастыри.

Середина XVII в. ознаменовалась в Камбодже острым религиозным конфликтом. Король Рама Тхуфдей Чан в 1643 г. неожиданно принял ислам и попытался внедрить в стране новую религию. Но пропаганда ислама не имела успеха и привела к открытому конфликту короля с большинством населения страны и двора. Король Преах Батом Реатеа, сменивший на престоле Чана, в 1659 г. немедленно восстановил буддизм как государственную религию.

С целью достижения политической стабильности, внутренней интеграции страны и ее модернизации Анг Дуонг по примеру сиамского

короля Монгкута образовал новую общину по образу Тхаммаютики, отличающуюся более строгой монашеской дисциплиной и каноническим фундаментализмом. Реформа, проводившаяся в комплексе с другими административно-политическими преобразованиями, предполагала подъем престижа буддийской сангхи путем укрепления дисциплины ее членов, повышения образовательного уровня духовенства, а также очищения буддизма от элементов брахманизма, традиционных поверий и ритуально-магической практики. Анг Дуонг стремился утвердить образ монарха — «патрона» нации, лишенного всякого магического ореола. При осуществлении своих реформ Анг Дуонг опирался на группу монахов, разделявших взгляды сямской Тхаммаютики и прошедших ординации в Сиаме по канонам именно этой общины. Официально новая община — Дхаммаютикникай — была учреждена при сыне Анг Дуонга — Нородоме в 1864 г. монахом Преах Паном, который прошел ординацию в Таиланде. Упомянутая группа монахов и стала идеологическим «рупором» реформаторской политики Анг Дуонга, который обратился к ней за харизматической поддержкой как к «чистой», невовлеченной в мирские дела и превратил ее в параллельную государственной власти религиозную силу, легитимирующую центральную власть.

В период французского господства в Камбодже буддийская сангха становится самостоятельным общественным институтом в системе государственного управления. Колониальные власти создали административную систему сангхи, в основу которой легла система гражданской администрации. Французы, открыв первые светские школы, положили начало секуляризации образования, представлявшего прежде монополию монашества.

В 40-е годы XX в. Буддийский институт в Пном Пене стал центром, вокруг которого группировались патриотически настроенные представители местной интеллигенции, стоявшие во главе национально-освободительного движения в Камбодже. Господствующим идеологическим течением в период антиколониальной борьбы был национализм, неотъемлемой частью которого в конкретных условиях Камбоджи 40—50-х годов являлась религия. Поправление национальной культуры и национального достоинства колонизаторами вызвало у части кхмерского общества идеализацию доколониального прошлого; защита родины для многих кхмеров была связана с защитой религии и ее институтов.

Монахи организовывали мощные антифранцузские демонстрации. Резкой критике со стороны духовенства подвергались действия колонизаторов в Камбодже, члены сангхи вели активную пропагандистскую кампанию, призывая население проявлять националистические чувства и участвовать в антифранцузской борьбе за независимость. Монахи

принимали участие в движении «Кхмер Иссарак» — вооруженной форме борьбы за независимость.

После обретения независимости в 1953 г. буддизм, будучи государственной религией, закреплённой в конституции, являлся составной частью официальной идеологии и использовался при выработке националистической программы развития страны — «кхмерского буддийского социализма». Сангха активно сотрудничала с правительством в традиционных для себя областях — образовании, здравоохранении, социально-культурной сфере. Однако она была практически отстранена от участия в политической деятельности. Глава государства Н. Сианук отказывал монашеству в праве на какую-либо самостоятельную политическую роль, считая, что важность роли сангхи в политической жизни общества определялась не непосредственным ее участием в осуществлении тех или иных светских политических программ, а ее способностью легитимировать их и тем самым создавать благоприятный социополитический климат вокруг данных программ для их успешного осуществления светскими властями. Тем самым сангха выполняла традиционную социально-интегрирующую роль в кхмерском обществе как на микро-, так и на макроуровнях.

После государственного переворота 18 марта 1970 г. и установления в стране военного режима Лон Нола началось «форсированное» втягивание сангхи в политику, она стала тем общественным институтом, к помощи которого прибегали противоборствующие политические силы для достижения своих чисто светских целей. Часть сангхи, выйдя на политическую арену борьбы, заняла довольно реакционные позиции, начав активно сотрудничать с армией и поддерживав лозунг «религиозной войны», выдвинутый Лон Нолом. Подобная политизация монашества привела к открытому расколу в сангхе, падению ее авторитета и престижа среди населения. При режиме Пол Пота (1975—1979) сангха была упразднена, монастыри закрыты, отправление культа запрещено.

После образования Народной Республики Кампучия в 1979 г. был взят курс на возрождение буддизма, хотя на деятельность сангхи накладывались серьезные ограничения. Вводились возрастные ограничения (старше 50 лет) на вхождение в сангху, деятельность служителей культа была поставлена под строгий контроль государства. Власти стремились использовать монашество для разъяснения и пропаганды среди населения политической линии Народно-революционной партии Кампучии.

В 1990 г. буддизм вновь был провозглашен государственной религией страны. После реставрации в Камбодже монархии в 1993 г. буддийская сангха переживает период подъема, что находит отражение в ее численном росте, активизации социально-культурной и просветительской деятельности, в возрождении буддийских праздников. Триада «на-

ция — трон — религия» объявлена главной идеологической установкой, закрепленной в конституции.

Мьянма. В Мьянме¹ около 80 % населения исповедуют буддизм. Широкое распространение тхеравады в этой стране начинается при короле Анируде (1044—1077) после присоединения им к Пагану монских городов юга Мьянмы, население которых исповедовало буддизм. Оттуда в столицу Мьянмы — Паган — были вывезены буддийские книги, прибыли монахи, архитекторы и художники. Уже при Анируде начинается строительство буддийских монастырей, собирание религиозных текстов, поиски священных реликвий, приглашение проповедников тхеравады. Тхеравада становится государственной религией Пагана, а само Паганское царство с конца XI по XIII в. — важнейшим буддийским центром в регионе. Со второй половины XI в. в Пагане велось широкое храмовое строительство (только в самом городе Пагане сейчас насчитывается около 2300 культовых сооружений), организуются монастыри, вырабатываются канонические тексты, расширяются прямые религиозные контакты между Паганом и Ланкой. Укрепление буддизма в Пагане в этот период связано с именем первосвященника Мьянмы Шин Арахана — монского монаха, духовного наставника первых паганских царей.

Усиление буддийской церкви за счет подношений верующих и царского патроната вело к созданию сети монастырей, становившихся крупными землевладельцами, собственниками большого числа рабов и материальных ценностей. Обогащение монашества привело к обострению отношений внутри сангхи и отпочкованию от нее «лесных братьев» ари, проповедовавших бедность и отказ от мирских благ. Однако вскоре ари начали организовывать собственные монастыри и к XIII в. они уже мало чем отличались от остальных буддистов.

После падения Паганского государства монастыри оставались центрами мьянманской культуры. В раздробленной Мьянме именно там концентрировались грамотные люди, там развивался мьянманский литературный язык. Расцвет литературы в XV—XVI вв. связан с именами монахов — известных поэтов и писателей Мьянмы.

Влияние буддизма во всех областях жизни достигло апогея в период династии Конбаунов (XVIII—XIX вв.).

В начале XX в. буддизм стал играть большую роль в борьбе за национальное освобождение Бирмы от английского колониального правления. Создание первых организаций, боровшихся за права бирманских жителей, происходило под лозунгом охраны буддизма, защиты национальных обычаев и культуры и привело к созданию буддийских ассоциаций и ГСБА (Генерального совета бирманских ассоциаций). Монашес-

¹ До 1988 г. официально называлась Республика Бирманский Союз.

во играло в этих организациях важную роль. Не имея права непосредственно участвовать в политике, монашеские союзы поддерживали различные политические группировки, настраивая общественное мнение в пользу своих союзников.

В 20-е годы среди монахов выделяются активные деятели национально-освободительного движения, агитировавшие против английского господства. Наиболее выдающимся из них был У Оттама. Другой монах, У Визара, получил широкую известность в Бирме, объявив голодовку (в результате которой он умер) в знак протеста против английского господства.

После получения независимости в 50—60-е годы в Бирме наблюдался период так называемого «буддийского ренессанса», связанный с попыткой правительства широко использовать в своей политике национализм, мировоззренческую основу которого составлял буддизм. В 1961 г. правительство Союзной партии во главе с У Ну провозгласило Бирму буддийским государством, а буддизм — государственной религией. Изменения, внесенные в Конституцию Бирманского Союза, предусматривали покровительство государства буддизму, выделение средств из бюджета для укрепления сангхи и т. д. Решение правительства осложнило национально-религиозный вопрос в Бирме, так как представители небуддийских горных районов заподозрили опасность для свободы вероисповедания.

С приходом к власти военных во главе с генералом Не Вином в 1962 г. была провозглашена свобода вероисповедания. Религия была отделена от государства, а сангха лишена всех льгот и привилегий, предусмотренных ранее принятыми законами. Революционный совет заявил о своем намерении минимально участвовать в религиозных делах, о прекращении регулярной финансовой помощи всем религиозным организациям. Революционный Совет запретил любым религиозным организациям использовать государственные средства массовой информации для пропаганды религии и потребовал от монахов устраниваться от политической активности. Отказ признать особую роль буддизма в бирманском обществе и фактическое отделение религии от государства получили отражение в постановлении правительства «Политика и взгляды Революционного совета по религиозному вопросу» и позже были закреплены в конституции 1974 г. Религиозная политика Революционного Совета вызвали оппозицию со стороны монашеских организаций, которая принимала форму как скрытого протеста и подпольной агитации монахов против правительства, так и открытых демонстраций. Скрытый период борьбы Ревсовета и правого крыла монашества закончился в 1965 г. арестом ряда воинственных монахов.

В 80-е годы начинается новый этап во взаимоотношениях между государством и сангхой в Бирме. В мае 1980 г. был созван Всебирманский буддийский собор, на котором избраны Высший совет сангхи и духовный суд. Сангха официально признала и освятила режим, а правительство подтвердило готовность выступать патроном сангхи. В числе обязательств перед буддийской общиной оно взяло на себя часть функций по пропаганде буддизма и по присуждению почетных религиозных званий. С помощью властей была создана относительно четкая структура сангхи, совпадавшая с административно-территориальным делением Социалистической Республики Бирманский Союз. Одновременно были созданы условия для проведения чистки сангхи и наведения в ней внутренней дисциплины руками самих монахов.

В настоящее время отмечается довольно тесное взаимодействие между сангхой и государством, однако религиозная ситуация в Мьянме осложнена нерешенностью национального вопроса.

В отличие от других стран Индокитая в Мьянме социально-религиозная ориентация верующих в меньшей степени связана с накоплением религиозных заслуг и в большей степени переплетена с местной анимистической традицией. Важнейшим компонентом буддизма Мьянмы стал культ духов-натов — сверхъестественных существ местной анимистической традиции, занимавший главенствующее место в религиозных представлениях мьянманцев в древности. В соответствии с этим культом каждый человек, умерший при неестественных обстоятельствах — убитый, исчезнувший, заболевший необычной болезнью, — становится натом, память о котором передается из поколения в поколение. Как правило, наты равнодушны к людям и не вмешиваются в их дела. Но существуют и злые наты, которых надо задабривать, чтобы они не принесли вреда. Помимо местных существуют наты, культ которых распространен во всей Мьянме. Это — «37 натов», главными из которых являются брат и сестра Махагири, по преданию сожженные заживо в древности, и братья Шве Пьин, казненные в Пагане. Борьба буддийской сангхи с натами закончилась тем, что они были введены в буддийский пантеон как «37 правителей», стали интерпретироваться с позиций буддизма, их изображения встречаются в пагодах.

С натами связана ритуальная магия, направленная на защиту верующего от воздействия сил царства духов. Формирование подобной религиозной системы мьянманского буддизма определило и функции членов сангхи. Рядовые монахи выступают как функционеры этой религиозной системы, выполняя роль астрологов, предсказателей, заклинателей, а знатоки канонических текстов составляют духовную элиту, которой подвластны более высокие сферы божественных сил, связанных уже непосредственно с чисто буддийским пантеоном. В результате мьянман-

ский верующий уповает на изменение своей кармы не столько через накопление религиозных заслуг, сколько с помощью чуда или покровительства какого-либо божества.

Лаос. В Лаосе буддизм исповедуют более 70 % населения. Буддизм стал официальной религией Лаоса в середине XIV в. при короле Фангуме (1316—1376), нуждавшемся в интегрирующей религии для созданного им государства Лан Санг. В 1359 г. во Вьентьян прибыла религиозная миссия из Камбоджи. Кхмерские монахи привезли золотую статую Будды Пхабанг, отлитую на Ланке в XI в., которая стала палладиумом лаосского королевства и впоследствии дала название его столице — Луанг-Пхабанг. В Лан Санг были также доставлены саженец священного дерева бодхи и полный текст «Трипитаки». Религиозный наставник короля Фангума монах Пра Махасамана обнаружил на лаосской территории след Будды в районе Нон Сон Роп, где и построили монастырь Ват Кео, а в ступе замуровали «сустав пальца правой руки Будды». В Лан Санге была образована буддийская монашеская община, по всей стране началось строительство монастырей и пропаганда тхеравады.

XIV—XV вв.— период дальнейшего укрепления позиций тхеравады в Лан Санге. Король Сам Сен Таи (1372—1417) большое внимание уделял упрочению буддийской сангхи, вел обширное строительство храмов, пагод, буддийских библиотек. Особыми размерами отличался королевский храм Ват Пракео в Луангпрабанге. Этому храму Сам Сен Таи даровал специальную привилегию: преступник, которому монахи давали убежище в его стенах, получал амнистию.

XVI в.— период расцвета буддизма в Лан Санге. При короле Чао Висулраде (1500—1520) были построены многочисленные буддийские храмы вокруг королевского дворца. В 1502 г. он торжественно перевез из Вьентьяна в столицу знаменитую статую Будды «Пхабанг», для которой был построен специальный храм высотой в 40 м. При Чао Висулраде была переведена на лаосский язык с пали «Трипитака». Его сын — король Потисарат (1520—1550) — был ревностным приверженцем тхеравадского буддизма сингальского толка, обновленного чиангмайскими религиозными теоретиками. В 1523 г. он направил посольство в Чиангмай с просьбой прислать новейшую буддийскую литературу и монахов — экспертов по буддизму. В Лаос прибыла группа тайских монахов во главе со знаменитым вероучителем Пра Маха Монгконом и привезла 60 экземпляров «Трипитаки», «очищенной от прежних ошибок». Началась энергичная переподготовка лаосских монахов, в ходе которой сам король удалился на время в монастырь. После подготовки кадров буддийских монахов «правильной» (унифицированной) религии Потисарат в 1527 г. начал борьбу с анимистическими верованиями, издав указ о запрещении культа духов «пхи». Многие храмы и алтари ду-

хов — покровителей «пхи» — были разрушены по всей стране и заменены буддийскими святилищами и монастырями. Так был разрушен храм духа хранителя столицы королевства Луангпранганга и на его месте воздвигнута огромная пагода «Сисуваннатевалою», простоявшая до конца XIX в.

В XVII в. в период правления Сулиньявонгса (1637—1694) продолжался дальнейший расцвет буддизма в Лаосе. Однако после его смерти буддийская сангха пришла в упадок, а в конце XIX в. оказалась в кризисном состоянии. Ее возрождение и подъем начались после прихода в конце XIX в. французских колонизаторов, стремившихся использовать буддизм для укрепления политической стабильности в Лаосе. Стали восстанавливаться храмы, был создан Буддийский институт, в государственных школах было введено преподавание буддизма.

Несмотря на то что французские власти способствовали возрождению буддизма, последний сыграл определенную роль в активизации в стране антиколониального движения, поскольку с позиций защиты национальных традиций, в частности буддизма, велась критика французского господства, а религиозные традиции использовались для мобилизации верующих на борьбу за национальное освобождение.

К середине XX в. буддийская сангха Лаоса стала влиятельным общественным институтом, находившимся под покровительством короля. По первой конституции Лаоса 1947 г. буддизм получил статус государственной религии. Была создана новая организационная структура сангхи, которая повторяла административную систему королевства, вводилась централизованная система буддийского образования, высшим звеном которой стал Буддийский институт. Поставленная под жесткий контроль правительства, сангха играла второстепенную роль в общественно-политической жизни Королевства Лаос. В основном ее роль сводилась к традиционной просветительской деятельности. В условиях политической нестабильности и периодических вспышек гражданской войны монастырь был местом, где лаосский верующий обретал временное спокойствие и надежду на мирную жизнь. В целом сангха оставалась достаточно нейтральной по отношению и к феодально-буржуазному режиму Королевства Лаоса, и к национально-освободительному движению, опиравшемуся на освобожденные районы Лаоса.

После провозглашения в 1975 г. Лаосской Народно-Демократической Республики буддизм был фактически отделен от государства, а всем гражданам страны предоставлена свобода совести и вероисповедания. Буддийская сангха в Лаосе представляет собой религиозно-общественную организацию, объединяющую всех буддийских монахов страны, и известна под названием Лаосская буддийская ассоциация (ЛБА). Она входит в политическую структуру общества через Фронт национа-

льного строительства Лаоса, во всех отделениях которого имеет своих представителей.

В 70—80-е годы лаосская сангха активно привлекалась правящим режимом для пропаганды среди населения основ марксистско-ленинского учения, задач и целей лаосской революции, для разъяснения политики Народно-революционной партии Лаоса. Сангха сотрудничала с правительством, местными органами власти, помогая в мобилизации населения на осуществление различных правительственных программ социально-культурного развития.

В 90-е годы деятельность лаосской сангхи менее политизирована, она в большей степени выполняет традиционные функции: просветительскую, здравоохранительную, культурно-охранительную и миротворческую.

Буддизм в Китае

Буддизм проник в Китай в I в. н. э. благодаря притоку монахов по Великому шелковому пути из центрально-азиатских стран. Одними из первых активных проповедников и переводчиков этой новой для китайцев религии были монахи Ань Шигао из Парфии и Локаракша из Бактрии (II в.). В Китае буддизму пришлось столкнуться с равным по древности и глубине учением — конфуцианством, а также с даосизмом, поэтому, несмотря на достаточно активную миссионерскую и переводческую деятельность, вплоть до III—IV вв. влияние буддизма было незначительным. Далее, в период междоусобиц III—VI вв., он получает развитие и распространение не только среди широких слоев населения, но и у официальных властей. В это время близ столичных городов Лояна и Чанани действовало около 180 буддийских храмов и других религиозных центров, в которых преобладал культ будды Майтреи и будды Ами-табы.

Первыми распространение буддизма в Китае начали представители хинаяны, но они не выдержали конкуренции с конфуцианством и уступили место более гибким сторонникам махаяны. В частности, китайцев не устраивали такие положения хинаяны, как достижение освобождения через долгие циклы перерождений, необходимость быть монахом и т. д. Творческое освоение различных буддийских доктрин махаяны привело к возникновению в Китае различных буддийских школ. Взаимодействие с конфуцианством и даосизмом, всей культурной самобытностью Китая определило особенности китайского буддизма — в его учениях имеются элементы китайского мировоззрения и мышления, абсолютно новые подходы к решению буддийских проблем.

В школе фасян, основанной знаменитым путешественником Сюань Цзаном, получили определенное развитие учения индийской буддийской школы йогачаров, в частности теория о дхармах (кит. фа). Творческое развитие идей индийской школы мадхьямиков привело к становлению китайской школы саньлунь. Здесь полемика с фасян о природе истинно сущего привела к глубокой разработке учения о пустоте (кит. кун). Теория двух истин — условной и абсолютной, разрабатывавшаяся основателем саньлунь Цзи Цзаном (549—632), стала одной из центральных в учениях школ хуаянь (первый патриарх — Ду Шунь (557—640)) и тяньтай (основоположник — Чжи И), которые возникли в VI в. в период расцвета буддизма в Китае в эпоху династии Суй. Развитие концепции освобождения школой хуаянь с акцентированием идей о наличии природы Будды во всем сущем и внезапном достижении состояния просветления повлияло на процесс становления школы чань, которая сыграет выдающуюся роль в истории китайского буддизма.

По традиции, основателем чань признается легендарный буддийский проповедник Бодхидхарма (кит. Пути Дамо), прибывший в Китай в конце V в. Свое дальнейшее развитие учение этой школы получило в работах патриархов Хунчжэня (605—675), Хуэй-нэна (638—713), Мацу (709—788) и др. В VII в. происходит распад этого ведущего направления китайского буддизма на две ветви — северную и южную. Различия между ними были схожи с различиями между хинаяной и махаяной — если, согласно северной ветви, просветление приходит постепенно, требует времени и сосредоточенности, то в учениях южной ветви акцент перенесен на внезапность, всеохватываемость просветления. Таким образом, в южной школе чань на первый план выводился психологический фактор. Северная ветвь вскоре полностью исчезнет, а в южной идеи автора «Сутры помоста о сокровище закона» (Фабао тань-цын) Шестого патриарха Хуэй-нэна определили дальнейшее развитие этой школы.

Восприняв в качестве центральных категорий такие понятия буддийской философии, как шунья, нирвана и др., основной упор в их постижении последователи чань делали не на логические или лингвистические, а на невербальные средства (метод «внезапного озарения» — сатори). Для этого, кроме собственно медитации, активно использовались парадоксальные задачи (гун-ань), диалоги (вэнь-да), дыхательные или гимнастические упражнения (разработанные, например, в искусстве боевого единоборства), физическая работа и т. д. Просветления, как считалось, можно было также достичь аномальным (недостойным) поведением — громким хохотом, резким окликом и т. д.

Эпоха Суй-Тан (VI—X вв.) была в Китае периодом наивысшего расцвета буддизма. В VI в. император У-ди провозглашает буддизм госу-

дарственным учением. Создалась крепкая церковная организация, находившаяся в зависимости от императора. Монастыри обладали значительной земельной собственностью, скотом, мельницами и т. д., получаемым как от императоров, так и от знати.

В буддизм со временем стали проникать местные культы и небуддийские верования, что привело к появлению так называемого «народного буддизма». Центральными фигурами китайского буддийского пантеона стали будды Майтрея (культ установлен братством Дао Юаня (312—385)) и Амитаба (основатель — Хуэй Юань (334—417)), бодхисаттва Гуань-инь (Авалокитешвара). Переплетение буддизма с родовыми культами и культами локальных божеств привело к тому, что в очень скором времени вся страна была покрыта храмами, пагодами, монастырями. Так, в Северном Вэй из 30 тысяч храмов чуть меньше тысячи было сооружено аристократами, остальные — простолюдинами. Однако уже в IX в. целым рядом антибуддийских декретов было закрыто и ликвидировано около 4600 монастырей и храмов, конфискованы земли и имущество, сильно ограничены права и привилегии общин. Такие потери одновременно с процессом упадка буддизма в Индии подорвали силу и влияние китайского буддизма. Даже в эпоху Сун (X—XIII вв.), в период расцвета китайского государства, буддизм, несмотря на поддержку со стороны императоров, не смог вернуть свои утраченные позиции. Во время монгольской династии Юань (сер. XIII — сер. XIV вв.) покровительством императорского двора пользовался тибетский буддизм различных направлений: сакьяпа, кагьюпа, ньингмапа, где сильно были развиты традиции тантризма. Многие чаньские монахи были вынуждены эмигрировать в Японию и Корею. В послемонгольский период на первый план вышел буддизм тайных групп и обществ. Захват власти в Китае маньчжурской династией Цин (1640—1911), также опиравшейся на тибетский буддизм, еще более ослабил позиции собственно китайского буддизма. Он пребывал в состоянии крайнего упадка, религиозная философия практически не развивалась. Борьба китайцев за независимость, возрождение национального самосознания, наряду с изменениями в социально-экономической сфере, вели к усилению позиций прежде всего конфуцианства. Эта тенденция сохранилась и тогда, когда в 1949 г. было провозглашено образование КНР. Буддизм оказался под пристальным вниманием властей. В 1953 г. была создана Китайская Буддийская Ассоциация, закрытая в годы культурной революции и вновь учрежденная в 1980 г. К настоящему времени восстановлены крупнейшие буддийские монастыри, открыты академии и школы. В стране наблюдается всплеск нового интереса к этой древнейшей мировой религии. За последние годы возникли новые направления китайско-

го буддизма (необуддизм), однако власти оказывают поддержку в основном традиционным школам чань.

Буддизм оказал огромное влияние на китайскую культуру — на живопись, литературу, архитектуру. Уже невозможно представить себе культуру Китая без древнейшего буддийского монастыря Баймасы, храмовых комплексов Дуньхуана и Лунмыня, без чаньской поэзии.

Чань-буддизм распространен в Корее, Вьетнаме, довольно успешно распространяется в настоящее время в странах Запада, особенно в своей японской разновидности — дзен.

Буддизм в России

На территории России (в Бурятии, Калмыкии, Тыве и на Алтае) распространен тибетский буддизм (именуемый также ламаизмом) школы гелугпа. Несмотря на разное время принятия тибетского буддизма народами, населяющими указанные регионы, буддизм не имеет здесь принципиальных различий. Во многом это объясняется в целом одинаковым хозяйственным, социальным укладом, общей исторической судьбой этих народов, а также тем, что среди них преобладала школа гелугпа, а монахи обучались в одних и тех же тибетских монастырях. К отличительным особенностям следует отнести: у калмыков — отсутствие перерожденцев, многочисленность кочевых хурулов (храмов и монастырей), признание Далай Ламы в качестве главы калмыцкого буддизма; у бурят — наличие больших стационарных монастырей (дацанов), руководство сангхой высшим духовным лицом — Пандидо Хамбо ламой; у алтайцев и тувинцев — сильное влияние шаманизма на локальные формы буддизма.

Впервые буддизм проник в Россию в начале XVII в. благодаря переселению калмыков (ойратов) из Центральной Азии (ныне провинция Синьцзян КНР) на низовья Волги, которые познакомились с буддизмом еще в XII—начале XIII вв. от уйгурских проповедников. Тибетский буддизм стал распространяться среди ойратов в связи с завоеваниями Чингис-хана, скорее всего в форме учения школы кагьюпа. С середины XV в. ойраты стали последователями школы гелугпа. Откочевка части ойратов в Россию, удаленность от буддийских центров, православное и мусульманское окружение привели к определенной консервации буддизма у калмыков.

На территорию Бурятии буддизм школы гелугпа проник в XVII в., в начале XVIII в. он распространился по всему Забайкалью, в XIX в. в результате ожесточенной борьбы с шаманизмом — в Предбайкалье. С 1764 г. главой бурятской буддийской общины является высшее духовное лицо с титулом Пандидо Хамбо Лама.

На территории Тывы обнаружены остатки буддийских храмов (хурэ), относящиеся к XIII—XIV вв. И тем не менее распространение здесь, а также на Алтае тибетского буддизма школы гелугпа следует отнести лишь к периоду вхождения этих территорий в состав ойратского Джунгарского ханства (середина XVII—середина XVIII вв.). Буддизм в Тыве и на Алтае стал играть возрастающую роль с середины XIX в. В этих региональных формах буддизма главой признавался Богдо гэгэн — руководитель монгольской буддийской сангхи.

В XIX в. буддизм в России представлял собой развитую религиозную систему. Буддийские монастыри, если они были стационарными, владели значительными земельными площадями, скотом. При монастырях действовали вероучительные и медицинские школы, развивались книгопечатание, иконопись (танкопись), культовое зодчество. Буддизм прочно вошел во все области жизни указанных выше народов, стал важным фактором формирования нравственности, народных праздников, традиций и обычаев. Войдя в соприкосновение с традиционными культами и шаманскими представлениями, буддизм смог мягко инкорпорировать их в свой пантеон: таким образом, наряду с буддой Шакьямуни, грядущим буддой Майтреей, Белой и Зеленой Тарами почитается Цаган Овген (Белый Старец, покровитель животных), значительные обряды посвящаются духам местности.

В дореволюционной России государство старалось учитывать интересы и запросы буддийских народов: монахам позволялось отправляться на учебу в Тибет, строились новые храмы и монастыри. Заинтересованность семьи Романовых в деятельности этой достаточно небольшой по охвату населения религии была одной из важнейших причин строительства в 1913 г. известного буддийского храма в Санкт-Петербурге, посвященного божеству Калачакры — учения легендарной страны Шамбалы.

Обновленческое движение, начавшееся распространяться в начале XX в. среди лам Бурятии, Калмыкии и Тывы, своей главной задачей ставило восстановление чистоты учения Будды, неукоснительное соблюдение ламами предписаний и обетов религии. На Алтае указанные процессы привели к образованию так называемой белой веры («ак дьанг»), известной также как бурханизм.

В советское время буддизм, как и другие конфессии, понес значительные потери. В Калмыкии, где к 1917 г. было около 30 больших и 65 малых хурулов, при которых служило более двух тысяч лам и послушников, к концу 30-х годов не осталось ни одного хурула или молельного дома. В Бурятии, где было около 47 дацанов, в конце 30-х годов были разрушены почти все. Лишь в 1946 г. были открыты Иволгинский (в Бурятии) и Агинский (в Агинском Бурятском округе) дацаны. В Тыве было до 20 хурэ, и около 5 тыс. лам, к 40-м годам не осталось ни одного

хурэ, служители культа были подвергнуты репрессиям. В 1946 г. возобновилась работа Центрального духовного управления буддистов СССР (ЦДУБ СССР, учреждено в 1922 г.) с резиденцией в Иволгинском дацане, призванное усилить связи СССР с восточными государствами. Главой ЦДУБ являлся Пандидо Хамбо Лама. В Советском Союзе буддизм признавался существовавшим лишь на территории Бурятии.

Ситуация изменилась в середине 80-х годов, благодаря перестроечным процессам в СССР. Религия стала осознаваться в качестве влиятельной силы в обществе. В Калмыкии (г. Элиста) в 1988 г. была зарегистрирована 1-я официальная община верующих буддистов, и с тех пор их число значительно увеличилось. В 1991 г. было создано Объединение буддистов Калмыкии (ОБК), в которое входят все хурулы (имеются в каждом районе). В Бурятии открылось много дацанов, действуют духовные учебные заведения. Возрожденческие процессы в области религии в Тыве начались с 1991 г., первый храм был воздвигнут в 1993 г. Образование будущие монахи получают при монастырях Монголии, Бурятии, Индии. Деятельностью калмыцких буддистов руководит избираемый съездом ОБК шажин-лама, в Тыве — избираемый на конференции буддистов камты-лама. В Бурятии большинство общин входит в Традиционную буддийскую сангху России (ТБСР), созданную после реорганизации ЦДУБ РФ.

Значительным толчком в увеличении степени религиозности масс послужил визит в буддийские регионы России в 1989 г. известного буддийского деятеля Кушок Бакула Римпоче, а в 1991 г. и 1992 г. Далай Ламы XIV Тензин Гьяцо.

В настоящее время в буддийских республиках — Бурятии, Калмыкии, Тыве, а также на Алтае — наряду с сангхами (общинами монахов и служителей культа) активную деятельность проводят вновь появившиеся религиозные объединения мирян. Рост национального самосознания повлек за собой возрождение традиционных ценностей, в том числе и буддийских, воспринимаемых как этноспецифические. Вновь совершаются религиозные празднества и обряды: мистерия цам, Зул (день рождения основателя школы гелугпа Цзонкавы, 1357—1419), Цаган Сар (новый год и встреча весны) и др. Буддийские общины имеются во многих городах России: в Москве, Санкт-Петербурге, Казани, Краснодаре, Екатеринбурге, Самаре и др. Кроме проповеди вероучения и отправления культа эти организации стремятся к воспитанию полноценной личности через развитие духовных, интеллектуальных и физических качеств.

Часть общин создается при непосредственном участии известных буддийских проповедников, которые в последние годы стали часто посещать Россию. Из них в первую очередь следует упомянуть деятелей тибетского буддизма: Далай Ламу, наставников (римпоче) школ тибет-

ского буддизма кагьюпа, сакьяпа, ньингмапа, а также западных учителей буддизма. Активно действуют в России и представители иных направлений буддизма: буддийский орден «Ниппондзан-меходзи» — Лотосовой Сутры, традиция тхеравада, направления чань.

Общинами верующих выпускается различная печатная продукция — книги, журналы, газеты. К наиболее известным относятся журнал «Буддизм России», философско-образовательные журналы «Будда», «Буддист».

Известными деятелями буддизма в России были представитель Далай Ламы XIII в России, лхарамба Агван Доржиев (1853—1938), секретарь Далай Ламы XIII, лама калмыцкого народа Лувсан Шарап Тепкин (?—1932). Локальные особенности этно-культурной и политико-экономической жизни регионов России, где находятся республики традиционного распространения буддизма, определяют свои нюансы и ход развития современного российского буддизма: в частности, буддизм в Калмыкии возрождается в условиях бурного исламского ренессанса и значительных политических процессов на Северном Кавказе и во всем Прикаспийском регионе. Буддизм в Тыве и на Алтае развивается при самом активном участии бурятских лам. Вместе с тем буддийская сангха этих южносибирских республик привлекает пристальное внимание централизованных буддийских организаций Монголии и Китая. Буддизм в России превращается в реальную силу, способную оказывать заметное влияние на социальную, духовную и политическую жизнь указанных республик, страны в целом.

Христианство



ВОЗНИКНОВЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Социально-исторические и духовные предпосылки возникновения христианства

Христианство возникло в I в. нашей эры в Палестине, находившейся после завоеваний Помпея в составе Римской империи. Население Палестины, особенно области в центральной части — Самарии, было пестрым по этническому составу. Переселенцы приносили с собой элементы своей культуры, своих религий. Помимо греко-римского влияния следует отметить и влияние иных культур.

Палестинские евреи, пережившие вавилонское, персидское и македонское владычество (VI—II вв. до н. э.), правление иноземных династий Птолемеев и Селевкидов, на короткое время добиваются политической независимости. Со 140 г. до н. э. независимой Иудеей правят цари-первосвященники маккавейской (хасмонейской) династии, которая увеличивала территорию страны и активно стремилась иуданизировать население. В 63 г. до н. э. римский полководец Гней Помпей ввел в Иудею войска. Страна, присоединенная к провинции Сирии, стала частью Римской империи. В 6 г. н. э. Иудея и Самария были лишены остатков самоуправления. Правление теперь осуществлялось непосредственно римским наместником. Синедрион — совет, состоящий из жрецов и представителей знати во главе с первосвященником, был существенно ограничен в правах и находился под полным контролем римлян.

Утрата политической самостоятельности тяжело воспринималась частью населения Палестины. В политических событиях был усмотрен религиозный смысл. Распространилась идея божественного возмездия за нарушение заветов отцов, религиозных обычаев и запретов. Эти настроения усиливали позиции еврейских религиозных националистических группировок хасидеев («правовверные иудеи»), фарисеев («отделенные»). Фарисеи выступали за чистоту иудаизма, против контактов с чужеземцами, за соблюдение внешних норм поведения, что привело к обвинениям их в ханжестве. Это нашло отражение в тексте Нового Завета. По своему социальному составу фарисеи принадлежали в основ-

ном к средним слоям городского населения (торговцы, ремесленники, учителя в синагогах).

В конце I в. до н. э. — начале I в. н. э. появляются радикальные движения zelотов («ревнителей») и сикариев («кинжальщиков»). Будучи представителями в основном социальных низов и маргинальных элементов, они выступили за вооруженную борьбу с Римом и местной знатью. Вместе с фарисеями zelоты и сикарии принимали участие в антиримских войнах 66—70 и 132—135 гг.

Среди иудеев окраины и диаспоры, а также представителей социальной верхушки преобладали примирительные, терпимые к иной культуре взгляды. Эти настроения выражала партия саддукеев (от Садока — первосвященника при Давиде и Соломоне). Саддукеи полагали необходимым соблюдение установлений, записанных в Библии, однако воспринимали и эллинистическую культуру.

Недовольство иноземным владычеством, мало считавшимся с местными традициями и религиозными святынями, разочарования, вызванные подавлением антиримских восстаний, нарастание социального и имущественного расслоения и внутренних противоречий порождали настроения неуверенности, апатии, бесперспективности, эсхатологических ожиданий. В I в. н. э. в Палестине появляется большое количество бродячих проповедников, возвещавших скорый приход спасителя, мессии (машиах), который спасет народ и станет «царем иудейским». Распространяются различные религиозные течения, среди которых община эссенов (ессеев) обладала чертами, впоследствии наследованными ранним христианством. О несомненной близости первоначального христианства иудейской общине эссенов свидетельствуют рукописи, найденные в 1947 г. в Хирбет-Кумран (на берегу Мертвого моря). Общность мировоззренческих принципов у эссенов прослеживается в мессианизме — ожидании скорого пришествия Учителя праведности, в эсхатологических представлениях, в истолковании идеи греховности человека, в обрядности, в организации общин и отношении к собственности.

Эссеи называли себя нищими, новым союзом с Богом, новым заветом, подчеркивая свою оппозиционность жречеству. В общинах проповедовалось равенство членов, существовала общность имущества (в некоторых — общий фонд, но не общее имущество). Члены общины трудились, изучали тексты, совершали обряды.

Процессы, происходившие в Палестине, в целом были подобны процессам, происходившим в других частях Римской империи. К I в. н. э. Римская империя включила в свой состав почти весь эллинистический мир. Она оказывала огромное политическое и культурное влияние и на народы, не входившие в число подданных римского императора: парфян, армян, германцев, франков, саксов, алеманов, готов, славян.

Империя систематически грабила покоренные народы и страны посредством налогов, собираемых откупщиками (римляне от налогов были освобождены). Поборы вызывали протест. Необходимо было держать население в повиновении. В Рим притекали дешевые рабы из стран Средиземноморья, составлявшие конкуренцию свободным производителям. Участие свободного населения в войнах, конкуренция рабского труда в латифундиях, наполнение рынка дешевыми и качественными товарами из покоренных стран — все эти факторы способствовали разорению римских ремесленников, постепенному исчезновению свободного крестьянства. Богатства и земельные владения сосредотачивались в руках отдельных лиц. Обострялись противоречия между рабами и свободными, между римскими гражданами и подданными провинций, между потомственной знатью и обогатившимися всадниками. I в. н. э. был временем укрепления и развития новой политической формы — империи, опирающейся на войска, провинциальную знать и бюрократический аппарат управления, зависимый только от императора. Кризис античных порядков и становление новых социально-политических реалий переживались людьми болезненно. Процесс замены национальных государств мировой империей, одинаково чуждой всему этнически пестрому населению, вызывал у подданных чувство беспомощности, беззащитности перед государственной машиной. Все эти процессы обуславливали потребность найти выход из кризисной ситуации, обрести спасение от мира зла. Возрастал интерес к магии, гаданиям, мистической практике сирийско-персидских и иных восточных религий. Популярными становятся культы Митры, Исида, Осириса, Сераписа, орфические и дионисийские мистерии и др. Боги, олицетворявшие когда-то возрождающуюся природу, духи растительности преобразуются в новых условиях в божеств-спасителей. Таковы Осирис, Таммуз, Адонис, Аттис, Дионис. Мы знаем о многочисленных культах божеств-спасителей в Египте, Вавилоне, Сирии, позже в Греции. Люди через мистерии обращались к этим богам за помощью, за спасением от мира зла. Мистерии представляли собой зачатки религий, перераставших племенные и национальные рамки; на их основе формировались религиозные общины, объединенные не национальной или племенной принадлежностью, а вероисповеданием, добровольным включением в данное религиозное сообщество. Мистерии были связаны с представлениями о загробной жизни, о спасении души. Наличие подобных культов на почве эллинизма благоприятствовало распространению того мессианизма, учения о спасении, которое сложилось в иудаизме.

Тяжелые последствия экономического и политического кризиса стимулировали появление в Малой Азии и других областях империи множества различных объединений, товариществ — так называемых «кол-

легий». Люди объединялись на основе единой профессии, общественного положения, соседства и т. д. Члены союзов оказывали друг другу поддержку, имели общую кассу, устраивали собрания. Возникали землячества и религиозные союзы, призванные отправлять культ богов по обычаям родной страны или данной местности.

Римская религия, как и различные религиозные учения Востока, не могла дать утешение обездоленным и в силу своего национального характера не позволяла утверждать идею национальной справедливости, равенства спасения. Христианство прежде всего провозгласило равенство всех людей. Оно отвергало существующие рабовладельческие общественные порядки и тем самым породило надежду на избавление от гнета и порабощения отчаявшихся людей. Оно призывало к переустройству мира, выразив тем самым реальные интересы бесправных и порабощенных. Оно, наконец, давало рабу утешение, надежду на получение свободы простым и понятным способом — через признание божественной истины, которую принес на землю Христос, чтобы навсегда искупить все человеческие грехи и пороки. Как ясная и понятная форма социального протеста против бесчеловечных общественных порядков, христианство быстро превращалось в мощное идейное течение, остановить которое не могла уже никакая сила.

Сравнительная история религиозных учений свидетельствует о том, что христианство при своем возникновении не было свободно от религиозных, культурных, философских, этических и иных влияний.

Христианство усвоило и переосмыслило предшествующие идейные концепции иудаизма, митраизма, древних восточных религий, философские воззрения. Все это обогащало и цементировало новую религию, превращало ее в мощную культурно-духовную силу, способную противопоставить себя всем национально-этническим культурам и превратиться в массовое движение. Усвоение первоначальным христианством предшествующего религиозно-культурного наследия отнюдь не превращало его в конгломерат разрозненных представлений, а способствовало принципиально новому учению получить всеобщее признание.

В христианстве были переосмыслены идеи иудаизма, такие, как монотеизм, мессианство, эсхатология, хилиазм. Интерпретируя библейские ветхозаветные тексты, богословы разработали христианские представления о провиденциализме, креационизме, трансцендентности и непостижимости Бога, благодати, избранничестве и др.

На становление христианского мировоззрения существенное влияние оказала античная философская традиция. В философских системах стоиков, неоплатоников, Платона и неоплатоников, частично в аристотелизме, были выработаны мыслительные конструкции, понятия и

даже термины, переосмысленные в новозаветных текстах, в трудах христианских богословов.

Особенно заметное влияние на основы христианского вероучения оказали учение Филона Александрийского (ок. 25 до н. э.— ок. 50 н. э.) и нравственное учение римского стоика Сенеки (ок. 4 до н. э.— 65 н. э.). Филон истолковывал книги Ветхого Завета в терминах популярной греческой философии. Особое место в его учении занимает учение о Логосе как посредствующем звене между Богом и миром. Логос, по Филону,— это разум Бога, идея всех идей, образ Божий, первородный Сын Божий, идея мира, творческая энергия, соединяющая и одухотворяющая мир, посредник Откровения для разумных существ. Иного пути познания Бога не существует: только через Логос — Слово. Учение Филона о Логосе, о прирожденной греховности всех людей, о покаянии, об экстазе как средстве приближения к Богу послужило одной из идейных предпосылок для христианских представлений, оказало заметное влияние на формирование христианства.

Нравственное учение христианства, в особенности о достижении добродетели, близко взглядам Луция Аннея Сенеки. Главным для всякого человека Сенека считал достижение свободы духа посредством осознания божественной необходимости. Если же свобода не будет вытекать из божественной необходимости, она окажется рабством. Только повиновение судьбе порождает невозмутимость духа, совесть, нравственные нормы, общечеловеческие ценности. Утверждение общечеловеческих ценностей зависит не от государственных требований, а всецело от общительности. Под общительностью Сенека понимает признание единства человеческой природы, взаимную любовь, всеобщее сострадание, заботу каждого человека о других, ему подобных, независимо от социального положения. Сенека в качестве нравственного императива признал «золотое правило морали», которое звучало следующим образом: «Обходись со стоящими ниже так, как ты хотел бы, чтобы с тобой обходились стоящие выше». Близкая формулировка содержится в Евангелии от Матфея: «И так во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7 : 12).

Христианству были созвучны установки Сенеки о скоротечности и обманчивости чувственных удовольствий, забота о других людях, самоограничение в пользовании материальными благами, недопущение разгула страстей, губительных для общества и человека, скромность и умеренность в повседневной жизни. Ему импонировали и сформулированные Сенекой принципы индивидуальной этики. Личное спасение предполагает строгую оценку собственной жизни, самосовершенствование, обретение божественного милосердия.

Усвоение христианством различных элементов восточных культов, эллинистической философии не обедняло, а обогащало новую религию. Именно поэтому она относительно быстро вошла в общий поток средиземноморской культуры.

Сколько существует христианство, столько продолжаются споры о личности его основателя. Рассказы об Иисусе Христе, описанные в евангелиях от Матфея, Марка, Луки и Иоанна, а также в посланиях и деяниях апостолов, о Боге-Сыне, явившемся в мир в образе совершенного человека, чтобы взять на себя грехи людей и спасти их для вечной жизни, вызывали немало сомнений и споров.

Существует несколько небиблейских источников, свидетельствующих о ранних временах христианства, но сведения об основателе религии в них весьма скудны и спорны.

Самое раннее свидетельство относится к 64 г., оно содержится в значительно позднее написанных «Анналах» Тацита (начало II в.). Тацит повествует о жестоких казнях, которым Нерон подверг христиан, обвинив их в поджоге Рима. В тексте есть такая фраза: «Христа, от имени которого происходит это название, казнил при Тиберии прокуратор Понтий Пилат; подавленное на время это зловерное суеверие стадо вновь прорываться наружу, и не только в Иудее, откуда пошла эта пагуба, но и в Риме, куда отовсюду стекается все наиболее гнусное и постыдное и где оно находит приверженцев». Другое свидетельство встречается в «Иудейских древностях» Иосифа Флавия (кн. 18, гл. 3, § 3); оно говорит о проповеди, казни и воскресении Иисуса в годы правления Пилата в Палестине. Еще одно свидетельство содержится в переписке Плиния Младшего. Будучи наместником провинции Вифинии (Малая Азия), Плиний написал около 113 г. императору Траяну письмо, содержащее просьбу дать указания, как поступать с христианами, на которых ему доносили как на членов преступной группы: наказывать ли их за совершенные преступления или за самую принадлежность к секте. В ответ Траян дал указание соблюдать в этом деле умеренность и наказывать только упорствующих в своем суеверии. Судя по переписке Траяна с Плинием в Малой Азии в начале II в. было уже много христиан.

В еврейском Талмуде упоминается о казни проповедника Иисуса бен-Пандиры (сына Пандиры), но не ясно, о евангельском ли Иисусе идет речь.

Во второй половине II в. известий о христианах появляется больше. О них пишет император Марк Аврелий. Лукиан Самосатский написал повесть «О кончине Перегрины» — сатиру на быт христианских общин Малой Азии.

Указанные свидетельства практически ничего не говорят о личности основателя религии — евангельского Иисуса. Мало что дает и археологическая иконография. В ранних христианских изображениях не встречается образ Иисуса из Назарета: он появляется не раньше VIII в.

В конечном счете споры об Иисусе Христе привели к образованию двух основных школ — мифологической и исторической. Представители мифологической школы считают, что наука не располагает достоверными данными об Иисусе Христе как исторической личности. Евангельские рассказы о нем, написанные много лет спустя после описанных в них событий, не содержат реальной исторической основы. Кроме того, исторические источники начала I в. ничего не говорят о столь неординарных событиях, как воскресение из мертвых, о чудесах, совершенных Христом, о его проповеднической деятельности. Одним из важных аргументов в пользу своей точки зрения мифологическая школа считала внепалестинское происхождение христианства, а также наличие аналогий со сказаниями о рождающихся, умирающих и воскресающих богах в других восточных культурах. С точки зрения ряда исследователей, евангелия, считаемые церковью самыми ранними произведениями, на самом деле написаны не ранее середины II в. В евангелиях встречается множество географических и исторических ошибок: в них упоминаются неидентифицированное дерево горчица и стадо свиней в Палестине (евреи считали свиней нечистыми и не разводили); смешиваются события и лица разных времен (например, царь Ирод, умерший в 4 г. до н. э., и правитель Сирии Квириний, правивший с 6 г. н. э.). Евангелия во многих случаях противоречат одно другому. Например, приводимая в евангелиях Матфея и Луки генеалогия Иисуса от царя Давида по Матфею насчитывают 28 поколений, а по Луке — 42; дедом Иисуса по отцу Матфей называет Иакова, а Лука — Илию. Евангелие от Матфея повествует, что родители Иисуса жили в иудейском городе Вифлееме; они бежали в Египет, чтобы спасти новорожденного ребенка от царя Ирода, приказавшего поголовно истребить вифлеемских младенцев. После смерти Ирода они переселились из Египта в галилейский город Назарет. По рассказу Луки, родители Иисуса всегда жили в Назарете и лишь в момент рождения Иисуса оказались, по случаю переписи, в Вифлееме, после чего вернулись в Назарет. Эти и другие противоречия не раз отмечались библейской критикой. По всей видимости, текст евангелий многократно переделывался, поэтому с точки зрения мифологической школы пользоваться евангелиями как историческим источником очень трудно. С точки зрения мифологической школы, наличие в евангелиях большого числа противоречий, разночтений, неточностей дает основания подвергать сомнению историческое существование Христа.

Вторая — историческая — школа считает Иисуса Христа реальной личностью, проповедником новой религии, который сформулировал ряд принципиальных идей, заложивших основу христианского вероучения. Реальность Иисуса подтверждается реальностью целого ряда евангельских персонажей, таких, как Иоанн Креститель, апостол Петр и других, непосредственно связанных с Христом евангельской фабулой. В распоряжении науки сейчас имеется ряд источников, подтверждающих выводы исторической школы. Так, в течение длительного времени содержащийся в «Древностях» Иосифа Флавия (37 — после 100) фрагмент об Иисусе Христе считался позднейшей интерполяцией. Однако найденный в 1971 г. в Египте текст «Древностей», выполненный египетским епископом Агапием в X в., дает все основания полагать, что Флавием описан один из известных ему проповедников по имени Иисус, хотя в описании Флавия и не говорится о совершаемых Христом чудесах и его воскресение описывается не как факт, а как один из многочисленных рассказов на эту тему. В настоящее время большинство исследователей придерживается точки зрения исторической школы.

Первоначально христианская идея о том, что Иисус есть мессия и Сын Божий, была обращена, по-видимому, только к иудеям и лишь отчасти к эллинам и другим «язычникам». Однако ортодоксально настроенные иудеи восприняли ее негативно, а жрецы и власти активно противодействовали этой проповеди. В то же время христианские идеи привлекали представителей социально обездоленных слоев населения независимо от этнической и религиозной принадлежности. В первоначальных иудео-христианских общинах велись споры об аскетизме, об употреблении в пищу идоложертвенных приношений, о принципах брачных отношений, об обрезании и т. д.

Христианский прозелитизм был во многом подготовлен существовавшей практикой иудейского прозелитизма. Еврейское расселение (диаспора) в Римской империи за пределами Палестины было обширным, общины были сплоченными, организованными, между ними поддерживались постоянные связи. Еврейские синагоги в Риме в качестве допускаемых государством коллегий и вследствие веротерпимости государства имели важные права: свободу культа, право суда над своими членами, право иметь собственное имущество и свободно им распоряжаться. В иудейские общины диаспоры привлекались и не евреи, это было возможно, так как в них допускалось использование греческого языка в религиозной практике. Наряду с полным переходом в иудаизм, предполагавшим совершение обрядов обрезания и пр., допускалось неполное соблюдение всех обрядов иудаизма. В иудео-христианских общинах обрядность была еще более упрощена.

От первых христианских общин к государственной религии Римской империи

Первоначальное христианство существовало в виде разнородных общин без всякой организации (управляемые «Святым Духом») или организованных слабо, ведущих борьбу друг с другом и с общими внешними идейными конкурентами. Борьба между общинами была обусловлена многими причинами, в том числе противоречивостью религиозных взглядов и форм их выражения. Раннехристианские общины не знали догматики и культа позднейшего христианства. Общины не имели специальных мест для проведения богослужений, не знали таинств, икон. Единственное, что было общим для всех общин и всех группировок,— это вера в добровольную искупительную жертву, принесенную раз и навсегда за грехи всех людей посредником между Богом и человеком.

По мере распространения христианства к нему присоединяются все более широкие слои населения. Христианство было городской религией, но скоро христианство проникло и в деревню в большинстве малоазиатских провинций, в Армении, Сирии, Египте, в части Палестины и также Северной Африки.

В составе первоначальных христианских общин преобладали представители низших слоев общества — рабы, вольноотпущенники, нищие и т. д., а образованные и выходцы из состоятельных слоев были исключением. С конца I в., на протяжении II—III вв. в общинах увеличивается число людей сенаторского и всаднического звания. Участие в христианском движении знати и образованных людей сказалось на изменении его отношения к миру. Нарастает тенденция устранения из христианства всякого радикализма, призывов к недовольству существующими порядками. Примирение с римскими властями возможно было не только на пути проповеди непротивления, но и на пути отрыва от иудаизма, преследовавшегося в ходе подавления и после подавления иудейских восстаний 66—73, 114—115, 132—135 гг.

Одновременно учение интеллектуализируется. Стремление осмыслить постулаты веры приводило к размежеванию последователей христианства, появился ряд иных, чем первоначальное христианство, течений. Это — маркионизм, монтанизм, докетизм и др. В борьбе против этих течений постепенно складывался прообраз будущей христианской догматики.

Представители образованных и зажиточных слоев стали занимать руководящие позиции в общинах. Состоятельная часть христиан сосредоточивает в своих руках управление имуществом, руководство богослужebной и практикой. Появляется клир: управление от харизматиков

(пророков, дидакалов — учителей, принадлежащих к данной общине) и еkkлeсии (собрания всех членов общины) переходило к единовластному правлению епископов, диаконов, пресвитеров. Организация нарождавшейся церкви все больше тяготела к централизации, центральная община и ее руководитель начинают главенствовать над другими общинами. В частности, римская община постепенно возвышается над прочими общинами западной части империи. Должностные лица, образующие клир, вначале избиравшиеся на определенный срок, стали избираться пожизненно.

В Римской империи существовал культ гения императора. Отказ принести жертву перед статуей императора рассматривался как проявление политической неблагонадежности. Поскольку христиане зачастую отказывались совершать этот ритуал, они подвергались гонениям — при императорах Траяне (53—117), Марке Аврелии (121—180), Септимии Севере (146—211), Валериане (ок. 193 — ок. 260), Диоклетиане (245—316) и др. ореол мученичества способствовал популярности христианства и сплочению христиан. Многие бежали от преследований в пустыню.

Изменение социального состава общин определило и эволюцию их социальной направленности. Наблюдался все больший отход от прежних демократических тенденций, все настойчивее становилось стремление к союзу с императорской властью.

Императорская власть, в свою очередь, ощущала острую необходимость дополнить мировую империю мировой религией. Были попытки введения независимого от множества разных местных культов официального общеимперского культа: культа гения императора, культа богини Рима — покровительницы города Рима и культа Юпитера Капитолийского. Попытки превратить в общеимперскую одну из национальных религий, в частности римскую, успеха не имели. Нужна была новая религия, понятная всем народам империи.

Былые гонения христианства в начале IV в. сменились активной поддержкой новой религии. В 311 г. император Галерий издал указ, на основании которого христиане получали прощение за свое прежнее упорство в борьбе с правительственными распоряжениями, имевшими целью вернуть христиан к язычеству, вместе с тем признавались имеющими законное право на существование, лишь бы не нарушали порядка. За эту милость они должны были молить своего Бога о благоденствии государства и власти.

Император Константин (ок. 285—337) вместе с Лицинием в 313 г. издает Миланский эдикт, положивший начало превращению христианства в государственную религию Римской империи. Произошло это при следующих обстоятельствах. В 305 г. Диоклетиан и Максимиан сложи-

ли с себя императорское звание. Августами стали Галерий на Востоке и Констанций, отец Константина, на Западе. В следующем году Констанций умер в Британии, и подчиненные ему войска провозгласили его сына Константина августом. В это время против Галерия вспыхнуло восстание в Риме. Войска провозгласили императором Максенция, сына, сложившего с себя императорские полномочия, Максимиана. К сыну присоединился престарелый Максимиан, принявший снова императорский сан. Настала эпоха междоусобной войны, во время которой умерли Максимиан и Галерий. Константин, заключивший союз с одним из новых августов Лицинием, разбил в сражении, произошедшем недалеко от Рима, Максенция, который во время бегства утонул в Тибре. Через два года, после победы над Максенцием, Константин и вступивший с ним в соглашение Лициний в Милане издали документ, который получил название Миланского эдикта. Сам текст документа до нас не дошел. Но он сохранился у христианского писателя Лактанция в форме написанного по-латыни рескрипта Лициния, данного на имя префекта Никомедии. Греческий перевод латинского оригинала содержался в «Церковной истории» Евсевия.

На основании этого указа христианам и всем другим предоставлялась полная свобода следовать той вере, какой кто пожелает; всякие мероприятия, направленные против христиан, устранялись. Этот же указ повелевал возвратить христианам, безвозмездно и беспрекословно, отобранные у них частные здания и церкви. Согласно Миланскому эдикту, христианство получило законное право на существование и дальнейшее развитие. Такой документ, безусловно, обеспечивал императорам поддержку со стороны многочисленных уже христиан.

Согласие между императорами Константином и Лицинием продолжалось, однако, недолго. Между ними разгорелась борьба, которая привела к полной победе Константина. В 324 г. Лициний был убит, и Константин стал единодержавным государем Римской империи.

Император Константин (Константин Великий) родился в городе Наисс. Со стороны отца, Констанция Хлора, Константин принадлежал, вероятно, к иллирийскому роду. Мать его, Елена, была христианкой (впоследствии была канонизирована). Она совершила паломничество в Палестину, где, согласно традиции, нашла крест, на котором распяли Христа.

В течение всего своего правления Константин сохранял титул «великого понтифика» — главы коллегии римских священнослужителей и лишь на смертном одре принял крещение от Евсевия Никомедийского. Воскресный день он называл «день солнца» (*dies solis*); а под «непобедимым солнцем» (*sol invictus*) обычно понимали тогда бога Митру, культ которого был распространен по всей империи, как на Востоке,

так и на Западе, и являлся серьезным соперником христианству. Известно, что Константин был сторонником культа солнца; но какое божество, в частности, почитал он под этим названием в точности не известно; может быть, это был Аполлон. Солярная религия обеспечивала ему популярность во всей Империи.

Константин руководствовался рядом политических соображений, в числе которых была необходимость опереться на твердые и сильные церковь и епископат. В 325 г. ставший полновластным императором Константин обеспечивает свободу христианству во всей Римской империи и равноправие с иными религиями страны.

Константин не только позволил христианству существовать легально, но и взял его под защиту государства. Христианское духовенство наряду с языческими жрецами освобождалось от несения государственных податей и повинностей, от всякого занятия должностей, которые могли бы отвлекать клириков от выполнения их духовных обязанностей (право иммунитета). Каждый человек имел право делать завещание в пользу церкви, за которой этим самым признавалось пассивное наследственное право. Таким образом, одновременно с объявлением религиозной свободы христианские общины стали признаваться юридическим лицом, а последнее обстоятельство создавало для христианства совершенно новое положение в юридическом отношении.

Очень важные привилегии были даны епископским судам. Всякий человек имел право, по соглашению с противной стороной, переносить любое гражданское дело на епископский суд. В конце правления Константина компетенция епископских судов была еще более расширена: 1) решения епископов должны были признаваться окончательными по делам лиц всякого возраста; 2) всякое гражданское дело могло быть перенесено в епископский суд в любой стадии процесса и даже при нежелании противной стороны; 3) приговоры епископских судов должны утверждаться светскими судьями.

Кроме этого, церковь пользовалась богатыми приношениями из государственных средств, в виде земельных участков, денежных и хлебных выдач. Христиане больше не принуждались к участию в языческих празднествах.

Имя Константина связывается с возведением многих церквей во всех частях огромной Империи. Ему приписываются базилика Св. Петра и Латеранская в Риме, храм Гроба Господня и церковь Вознесения на Оливковой горе в Иерусалиме, церковь Рождества в Вифлееме. Новая столица Константинополь и его пригороды также были украшены многочисленными церквами. Самая известная — церковь Апостолов и церковь Св. Ирины; возможно, Константин заложил фундамент Св. Софии, который был завершен его преемником Констанцием. Много церквей

строилось во время царствования Константина в других местах — в Антиохии, Никомедии и Северной Африке.

После царствования Константина образовалось три важных центра христианства: Рим, Константинополь и Иерусалим. Церкви, построенные во время данного периода в этих трех центрах, стали символами триумфа христианской церкви на земле.

Последняя попытка «реставрации» национальной римской религии была осуществлена императором Юлианом (332—363), за это он получил от христиан прозвище «Отступник». Эта попытка провалилась, христианство все увереннее занимало позиции государственной религии Римской империи.

Император Феодосий в 391 г. издал эдикт, запрещающий «языческие» культы, после чего активное наступление на прежние религии принимает масштабный характер. Было разрушено главное святилище греков — знаменитый храм Аполлона в Дельфах, уничтожен храм Сераписа в Александрии с богатейшей по собранию библиотекой. При преемниках Феодосия были ликвидированы римские жрецы, сожжены Сивиллины книги — одна из религиозных и национальных святынь Рима. Датой окончательного уничтожения «язычества» на земле прежней Римской империи в церковной традиции считается 529 г., когда император Юстиниан (ок. 482—565) приказал закрыть Афинскую высшую школу — центр распространения античного философского и научного наследия, а св. Бенедикт (480—543) уничтожил последнее «языческое» святилище Аполлона на Кассинской горе и основал там христианский монастырь.

Однако впоследствии христианство все более осваивает культурное наследие античности. С. С. Аверинцев подчеркивает: «На латинском Западе тяжелая разруха побуждает церковь ценить людей, верных культурным заветам античного Рима; без них невозможно было бы спасти даже простой грамотности. На византийском Востоке пафос культурного преемства был слишком тесно связан с пафосом государственного преемства»¹. Константинополь, куда Константин перенес столицу из Рима, стал «Новым Римом». Со времени Константина знаменем Византийской империи стал Лабарум, представлявший собой продолговатый крест, с поперечной рей которого спускался вышитый золотом и украшенный драгоценными камнями кусок шелковой ткани с изображениями Константина и его сыновей; на вершине креста был прикреплен золотой венок, внутри которого была монограмма Христа.

¹ Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы М., 1997. С. 28.

Становление вероучения, культа, организации

Христианское вероучение основывается на Священном Писании — Библии и Священном Предании — творениях отцов церкви, определениях Вселенских соборов. Однако раннее христианство этих источников не имело. Существовала длительная устная традиция распространения христианства путем проповедей, рассказов, «благовествования».

Первыми жанрами нарождавшейся христианской литературы были — откровения (записи видений, предвещавших конец света), послания (письма сторонникам учения, предназначенные разрешать частные вопросы, поддерживать вероучительное единство между рассеянными общинами), записи поучений и высказываний первых проповедников, преданий об Иисусе и апостолах. Постепенно писаний становилось все больше и больше.

В первые века в разных общинах появлялись различные евангелия, деяния отдельных лиц. Известны сочинения того времени: евангелия Петра, Андрея, Варфоломея, Луки, Иоанна, два евангелия Фомы, разные версии евангелия от Матфея, так называемое «Евангелие Истины». Были евангелия, именовавшиеся по названиям групп, в которых они почитались: евангелия назореев, эбионитов, евреев. Существовали также и иные книги: «Апокалипсис Петра»; послания Павла к лаодикийцам, александрийцам и переписка его с Сенекой, Петрово проповедание, «Учение 12 апостолов» («Дидахе»), «Пастырь» Гермы, принадлежащий к жанру откровений, и др. Перед клиром встала необходимость произвести отбор сочинений, которые могли почитаться как священные, подлинные. Отбор книг продолжался длительное время.

Император Константин, стремившийся разобраться в междоусобной борьбе христиан, потребовал от епископов составить перечень священных книг, чем ускорил процесс работы над канонами. Целью Константина было объединение церкви на основе единого учения и централизованного управления, соответствовавшего централизованному управлению империей. Но только много позже после смерти императора Константина на Лаодикийском соборе 363 г. был установлен перечень канонических произведений для всех общин. Окончательно же список книг Нового Завета был утвержден на Карфагенском соборе в 419 г.

Произведения, включенные в состав Нового Завета: четыре Евангелия (от Матфея, от Марка, от Луки и от Иоанна), Деяния апостолов, 21 послание апостолов (автором 14 посланий считается Павел, остальные семь посланий, согласно традиции, написаны: Иаковом — одно послание, Петром — два послания, Иоанном — три послания и Иудой — од-

но послание) и Апокалипсис (Откровение) Иоанна. Они почитаются христианами как богодухновенные и священные. Все остальные произведения были отнесены в церковной традиции к числу апокрифических.

Самой ранней новозаветной книгой является Апокалипсис: он написан, видимо, в 68—69 гг. н. э., вскоре после смерти цезаря Нерона (судя по упоминаемым в тексте «семи царям», из которых «пять пали, один есть, а другой еще не пришел, и, когда придет, недолго ему быть»; Откр., гл. 17, ст. 10); следовательно, в разгар восстания иудеев Палестины против Рима. Послания, авторство которых приписывается апостолу Павлу, появились значительно позже Откровения, и притом в разное время. Их делят на три группы: «ранние», относимые к первой четверти II в., «средние» — ко второй четверти и «поздние» — к середине II в. Семь остальных посланий составлены, видимо, около середины II в. Деяния апостолов признаются одним из самых поздних новозаветных сочинений, написанным не ранее середины II в. Позднейшими являются и евангелия (ок II в.). По содержанию три первых евангелия частью совпадают, частью расходятся друг с другом. Поскольку эти три евангелия близки по содержанию, их называют обычно синоптическими; евангелие Иоанна значительно от них отличается.

Во II—III вв. в числе христиан появляется большое количество людей образованных, воспитанных на литературной традиции эллинистического мира. Время поставило перед ними задачи осмысления христианского вероучения в целостном виде и на более глубинном уровне. Интенсивное распространение христианства, рост его популярности и меньшая замкнутость породили различные истолкования вероучения, сделали актуальной задачу его унификации, апологии и канонизации. Необходимо было также отмежеваться от иудаизма, национальных религий, философии и тех учений или идейных направлений, распространенных в эту эпоху, которые представляли собой сплав восточных религий, аллегорических толкований мифов и античной философской мысли. Необходимо было также дать ответ критикам христианства.

Уже в ранний период распространения христианства в Римской империи появились многообразные религиозные течения под общим названием «ереси» (от греч. ἑρέσις — школа, учение, избранный образ жизни). В Новом Завете к еретикам причисляются саддукеи, фарисеи, разного рода «лжеучители», отношение к ним определено словами: «еретика отвращайся» (Тит: 3, 10).

Одним из самых ранних течений, оппозиционных христианству, был гиостицизм (от греч. γινωσκτικός — «познающий»), распространившийся в христианских общинах в конце I в. Это была попытка совместить идеи новой христианской религии, античной философии (пифаго-

реизма и неоплатонизма) и восточного мистицизма. Наиболее известные гностики — сириец Василид (II в.) и римский философ Валентин (ум. 161). Гностицизм не был единым течением, однако можно выделить общие черты, свойственные ему в целом. Это учение об абсолютной полноте бытия, плероме — первоначально неведомом и безымянном, которое есть дух, свет, все просвещающий, сила во всем живущая. Ему противостоит греховный материальный мир, сотворенный Демиургом, злым богом, в образе которого проявилось враждебное отношение к иудейским элементам в христианстве. Гностики разработали дуалистическую космогонию, отделяющую мир добра, сыновей света от мира зла, сыновей тьмы. Из полноты бытия изливаются божественные существа — зоны (их 30, по Валентину): Глубина, Молчание, Ум, Истина и т. д. Один из зонов — Христос, космическая сила — не является богочеловеком, явившись в мир, он только *кажется* человеком, так же, как человек *кажется* Богом. Идея призрачности богочеловека — докетизм (от «докео» — «кажусь») — была довольно распространенной в первые века и объявлена церковью еретической, поскольку она вела к признанию страданий Христа ненастоящими, призрачными. Целью своей гностики полагали достижение мистического знания об зонах. Тайное знание, по их мнению, и есть условие спасения. Учение гностиков оказало влияние на манихейство, а также на более поздние ереси — павликиан, богомидов, альбигойцев.

Одним из известных основателей течения, близкого к гностицизму, был Маркион Синопский (88—155), прибывший в Рим ок. 140 г., где он основал свою христианскую общину. Через некоторое время маркионитские общины распространились по всей империи и продолжали существовать вплоть до V в. Учение Маркиона проникнуто идеями гностицизма и антииудаизма. Будучи дуалистом, он признавал наличие двух богов: благого неведомого Бога и Демиурга, создавшего мир и его обитателей, в том числе человека. Он же — создатель Закона («око за око, зуб за зуб»). Демиург — это Бог Ветхого Завета, жестокий, но справедливый, он лишен любви и милосердия и не обладает всеведением и всемогуществом. Его одолевает материя, и тогда благой Бог посылает миру Иисуса Христа для спасения людей. Маркион учил, что тело Христа призрачно, но, в отличие от гностиков, верил в его искупительную жертву. Маркион создал свой канон священных книг. Он отверг Ветхий Завет, в основу учения положив послания ап. Павла (кроме посланий к Тимофею и Титу), а также Евангелие от Луки, удалив при этом цитаты из Ветхого Завета и ссылки на него. Эта его деятельность повлияла на осознание церковью необходимости формирования канона священных книг.

В середине II в. появилось течение монтанистов (по имени фригийца Монтана), распространенная, по Евсевию, среди бедных, сирот и вдов. У них не было догматических расхождений с церковью, они выступали против иерархической организации церкви, засилья епископов. Монтанисты ожидали скорого прихода второго пришествия Христа, а потому проповедовали отказ от собственности, длительные посты, умерщвление плоти, отрицали все земные радости, брак. Последователем монтанизма стал Тертуллиан, под влиянием которого монтанистскими стали многие приходы Северной Африки; вернулись же они в лоно церкви при Августине.

В этот же период (II—III вв.) возникают идеи, получившие распространение в последующие века в разных формах антитринитаризма. Монархиане, среди которых наиболее известным является Павел Самосатский, полагали, что единственным Богом является Отец, а Сын и Дух — или божественные силы, или же образы, формы единственного Бога. Соответственно последователи первого предположения назывались динамистами, а второго — модалистами. Сам Павел был динамистом. Проводя строгий иудейский монотеизм, Павел полагал, что Отец и Сын слиты в одно. Иисус Христос не есть Бог, он может быть назван Сыном Божьим только в нравственном смысле. Он человек, но исполненный силой Божьей, обладавший божественной мудростью. Модалист Савеллий из Птолемаиды считал, что Отец, Сын и Дух Святой различаются только той формой, в которой они открываются людям: Бог как Отец — на небе, как Сын — на Земле, как Святой Дух — в тварях. Монархианство было осуждено в середине III в. Александрийским и Римским соборами.

Ранние христианские споры уже содержали в себе зачатки последующих христологических и тринитарных дискуссий.

Христианские авторы II—III вв. подвергали резкой критике дуалистические учения гностиков и манихеев. Сочинения апологетов отличаются от позднейших богословских произведений, поскольку догматика еще не была выработана и традиция не установилась.

Наиболее важными апологетическими сочинениями в христианской традиции считаются произведения Юстина Философа, или Мученика (около 150 г.); Ириния Лионского (ок. 130—202), который написал «Пять книг против ересей», первый упоминает о четырех канонических евангелиях и пытается богословски доказать, почему их должно быть именно четыре; Тертуллиана Карфагенского (конец II и начало III вв.); также обличавшего ереси; Ипполита Римского; Оригена (начало III в.), написавшего «6 книг против Цельса» (Цельс — критик христианства); Климента Александрийского (начало III в.); Евсевия Кесарийского (начало IV в.) — первого историка христианской церкви.

Постепенно формируются богословские школы. Христианские богословы для более глубокого обоснования учения пользовались и светскими науками, и философией. В основном христианская догматика складывается в период IV—VI вв., формирование и окончательное утверждение догматов происходило на церковных соборах. Особенно большое значение в становлении и развитии богословия имели Александрийская и Антиохийская школы. Александрийская школа, представителями которой были Климент (ум. в 216 г.), Ориген (ок. 185—254), Афанасий (293—373), Евсевий Кесарийский (ок. 260—340), прославилась аллегорическим методом толкования Священного Писания, привлечением идей и методов из философского арсенала (в особенности платонизма и неоплатонизма) к богословской экзегезе. Антиохийская школа, к которой принадлежали Лукиан (220—312), Кирилл Иерусалимский (315—386), Иоанн Златоуст (347—407) и др., сформулировала отвергающую иносказание рационалистическую экзегетику с использованием аристотелевской логики, методов исторического и грамматического толкования Писания. Борьба школ способствовала развитию христианской догматики.

Важная роль в процессе выработки догматических «формул» принадлежит каппадокийским богословам IV в. Григорию Назианзину (ок. 330 — ок. 390), Василию Кесарийскому (ок. 330—397), Григорию Нисскому (ок. 335—394). Большой вклад в развитие христианского богословия внесли также отцы западной церкви, такие, как Амвросий Медиоланский (ок. 340—397), Иероним Блаженный (340/350—420), Августин Аврелий (354—430), Григорий Великий (ок. 540—604) и др.

Ни один из христианских догматов не появился сразу в законченном виде, а после того как основные догматы были канонизированы, дискуссии вокруг их содержания не прекратились. На соборах и вне их между различными группами велись острые христологические споры. Борьба концентрировалась вокруг трех главных догматов: триединства Бога, воплощения и искупления.

Большое влияние на ход последующих дискуссий оказало арианство, наиболее яркое проявление попыток рационалистического переосмысления догмата о Троице и богочеловечестве Иисуса Христа. Более полувека в церкви шли тринитарные споры между последователями александрийского пресвитера Ария (ум. 336), епископов Александра Александрийского (ум. 326) и Афанасия Великого (293—373). Арий обнародовал свое учение в 318 г. Корни его лежали в иудейском монотеизме, в античном рационализме и гностицизме. Арий не принял официальный церковный догмат о единосущности Бога Отца и Бога Сына (Христа), полагая, что идея полной божественности Христа нанесет ущерб монотеизму. Согласно Арию, все же Христос является Богом, но

не имеет начала своего бытия в себе самом, он сотворен Отцом из ничего до вещей, следовательно, не безначален и не совечен Отцу, он — Сын его, но не по сущности, а по благодати, он ниже Отца по своей сущности, свойствам и славе. Однако по воле Отца Христос-Логос является орудием творения, сотворив в том числе и Духа Святого, содействующего Сыну в творении существ. Надо сказать, что до Никейского собора было немало сторонников субординатизма, считавших, что второе и третье лица Бога ниже первого и подчинены ему. Мария, по Арию, родила человека, в тело которого вошел Христос и занял в нем место человеческого духа. Александр Александрийский усмотрел в арианстве опасность для христианской сотериологии (учении о спасении), кроме того, по его мнению, арианский Иисус Христос мало чем отличался от гностического демиурга. В противоположность Арию Александр отстаивал единосущие Бога Сына Богу Отцу. Это учение было развито диаконом, а затем преемником Александра на епископской кафедре — Афанасием Великим.

В 325 г. в Никее собрался I Вселенский собор христианских церквей по инициативе и под председательством императора Константина. Центральной темой собора была полемика с Арием и его последователями. Никейский собор осудил учение Ария и поддержал учение выступавшего на соборе Афанасия Великого. Собор установил понимание догмата, в соответствии с которым Бог определяется как единство трех лиц (ипостасей), где Сын, вечно рождающийся от Отца, единосущен Отцу, есть истинный Бог и самостоятельная личность. Таким образом, после долгих и упорных споров победило так называемое «омоусианство», нашедшее свое выражение в Никейском Символе Веры. Но термин «омоусиос», прошедший на Соборе по настоянию Константина и при поддержке западных епископов, не всеми был признан. На Востоке возобладала партия, во главе которой стоял Евсевий Никомидийский (IV в.), с 338 г. епископ Константинопольский. На протяжении нескольких лет был составлен ряд вероисповедных формул, отклоняющих термин «омоусиос». Признавались варианты: «единая ипостась» Отца, Сына и Духа; «подобный во всем» Сын Отцу. Группа сторонников антиохийского диакона Аэция (ум. 367) и епископа Кизического Евномия (ум. 398) выдвинула формулу «Сын не подобен Отцу» — «аномоиос». Сторонники этой формулы, развившие учение Ария, получили название «аномеев», или «евномиан» Евномиане отказывались считать Христа Богом, они признавали его лишь высшим сотворенным существом. Последователи Василия епископа Анкирского (IV в.) противопоставили аномеям свой вариант формулы и термин «омиусиос» — «подобосущий». Сторонников Василия стали называть «омиусиане». Епископы Урзаций и Валент, стремясь добиться церковного единства и согласия,

предложили совсем исключить термин «усия» (сущность) и выдвинули формулу: «омоиос» — Сын «подобен» Отцу, отчего сторонники этой позиции получили название «омиев». Эту формулу можно было понимать как «подобен во всем, и по сущности», так и «подобен во всем, кроме сущности». Борьба направлений продолжалась длительное время. Только на II Вселенском Константинопольском соборе в 381 г. под давлением императора Феодосия был окончательно утвержден догмат о единосущности Бога Отца и Бога Сына.

Кроме ариан на Константинопольском соборе был предан проклятию еще ряд ересей: евномиане, аполлинариане, антитринитарины, духоборы и др. Аполлинарий Лаодикийский (ок. 305—ок. 380) полагал, что у воплотившегося Христа тело и душа были человеческими, а дух — Логос Божий. По его мнению, не следует приписывать Христу свойственных человеческому духу свободы и изменчивости, это вносило бы неуверенность в деле спасения.

С 60-х годов IV в. стоял вопрос о статусе Святого Духа, породивший множество несогласных друг с другом богословских направлений, например, духоборы (македониане) не сопричисляли Святого Духа по Божеству к Отцу и Сыну.

На Константинопольском соборе была принята новая редакция Никейского Символа Веры, в которой учитывались результаты многолетних дискуссий по тринитарным, пневматологическим и христологическим вопросам. Впоследствии этот Символ Веры получил наименование Никео-Царьградского; его текст следующий:

1. Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого.

2. (Верую) и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков; Света от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, несозданного, одного существа с Отцом, через которого все сотворено.

3. Для нас, людей, и для нашего спасения, сшедшего с небес, принявшего плоть от Духа Святого и Марии Девы и сделавшегося человеком.

4. Распятого же за нас при Понтии Пилате, страдавшего и погребенного.

5. И воскресшего в третий день, согласно с писаниями (пророческими).

6. И восшедшего на небеса и сидящего справа от Отца.

7. И опять имеющего прийти со славою судить живых и мертвых, царству которого не будет конца.

8. (Верую) и в Духа Святого, Господа, подающего жизнь, исходящего от Отца, поклоняемого и прославляемого равно со Отцом и Сыном, говорившего через пророков.

9. (Верую) и во единую, святую, соборную-вселенскую и апостольскую церковь.

10. Исповедую одно крещение во оставление грехов.

11. Ожидаю воскресения мертвых.

12. И жизни будущего века. Истинно так.

Церковные споры, однако, продолжались. По мере разработки христианской проблематики богословы сталкивались с необходимостью прояснения элементов вероучения, становящихся все более многочисленными.

Помимо вопросов о тождественности Божеству Лиц Троицы встали вопросы о том, что означает «человеческое» в Иисусе Христе, как нужно понимать соединение Божества и человечества в нем. В начале V столетия острый спор разгорелся вокруг догмата боговоплощения. Догмат обсуждался на III и IV Вселенских соборах. Часть духовенства последовала за архиепископом (с 428 г.). Несторием Константинопольским (ум. ок. 450 г.), который высказывал взгляды, вплотную подводившие его к идеям Феодора Мопсуестийского (ок. 350—428). Федор учил о двух ипостасях во Христе: Сын Божий единосущен Отцу, а сын человеческий (Иисус) был удостоен усыновления Богом. Онтологическое соединение в одной личности Божественного Логоса и человеческой природы Феодор Мопсуестийский отвергал, усматривая в таком соединении недопустимое умаление Божества. Согласно его взглядам, возможно лишь внешнее соприкосновение божественности и человечности: Иисус родился от Марии как все люди, со всеми человеческими слабостями и недостатками. Всеведующий Бог Слово наделил Иисуса особенной благодатью, чтобы тот выдержал борьбу с плотскими страстями. За добродетельную жизнь Иисус был усыновлен Богом в момент крещения. Когда предызбранный к спасению людей Иисус Христос победил дьявольские искушения в пустыне, Бог Слово излил на него дары Святого Духа, а после крестных мук установил с человеком Иисусом единство действия, соделав его своим орудием в таинстве спасения людей.

Вслед за Феодором Несторий различает и разделяет две неслиянных природы во Христе: «сам единый Христос — двойственен по природе, прост по власти». При этом Несторий не покушается на относительное единство, понимая единство как единение по достоинству «столь тесное..., что далее его стоит или превращение... Божества в человечество, или «αλθεωσις», поглощение человечества Божеством, или слияние

обоих (συνυῦσις)». Несторий не был так радикален, как, к примеру, Диодор Тарсийский, учивший о двух сынах: Божиим и Давидовым. Несторий как представитель антиохийской школы различает «храм» и «живущего в нем» «Господа» и «образ раба», наделяя Христа личностью человека, к которой относится несколько негативно, называя ее «храм», «одежда», «инструмент». Несторий не мыслит возможности ипостасного единения Божества и человечества в Спасителе, но лишь вселение (ἐνοικησις) Логоса в человеческую природу Иисуса по благоволению (εὐδοκία). Мариологический спор (Богородица — Христородица) явился частным случаем более общего спора о именах, подлежащих при описании земной деятельности Сына Божия (т. наз. общении свойств — *communicati idiomatum*): «...природа Божества усвоила себе храм, т. е. тело Сына...». Несторий предложил свою терминологию для обозначения истины боговоплощения: Мария — Богоприемница (Θεοδοχος), а Эммануил — Посланец Божий (Θεοφορος).

Суть ереси Нестория, по мысли позднейших авторов, заключается в том, что он лишь внешне увязывает человеческую и божественную природу Иисуса Христа: Божество не рождалось от Марии, а прошло через ее тело, в страдающем Иисусе оставаясь бесстрастным. Однако такая трактовка требует признания и двух отдельных личностей, поскольку иначе получится, что единственная (божественная) личность принимала участие в страданиях. Поэтому, видимо, Нестория склонны были подозревать в завуалированном разведении двух личностей (ипостасей) во Христе. Несторий абсолютизировал контраст божественности и человечности, слишком конкретизировал человечность, превращая Иисуса в отдельного от Божества человека, так как интересовал его лишь евангельский Иисус-человек: рожденный на земле младенец, сын Давидов, умерший на кресте.

Во главе противников Нестория стояли Кирилл Александрийский (ум. 444), папа Целестин (V в.), иерусалимский патриарх. Кирилл Александрийский учил о соединении Божества и человечества не только в ипостаси (ὕψις καθ' ὑπόστασιν), но и в натуре («ἐνῶσις κατὰ φύσιν»), нагружая последнюю фразу, видимо, не узкобогословским, а общеразговорным смыслом — «в действительности». (У Аристотеля καθ' ὑπόστασιν обозначает противоположность мнимой видимости.) Кирилл не разводил понятия φύσις и ὑπόστασιν, поэтому у него получалось, что Бог-Слово суть совершенная природа-ипостась, и человек суть совершенная природа-ипостась, их атрибуты различны и не уничтожились соединением, но составили «одну природу Бога-Слова воплощенную» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). По Божеству Христос бесстрастен, но страдания его плоти были его собственными страданиями.

И Марию корректнее всего называть Богородицей (Θεοτοκος), поскольку Христос — истинный Богочеловек по онтологии.

Обоснованию и защите догмата боговоплощения было уделено основное внимание на третьем — Эфесском (431) — Вселенском соборе, утвердившем шесть правил по защите этого догмата. Собор нашел следующую формулировку: «два естества — Божеское и человеческое — соединены во Христе нераздельно и неслиянно» и осудил Нестория за разделение природ.

В Константинополе проводником идей Кирилла Александрийского стал архимандрит Евтихий, учивший, что союз с божественным Логосом повлек обожение человеческой природы Иисуса Христа. Константинопольский собор 448 г. чуть было не отлучил Евтихия за христологический радикализм, но «разбойничий» Эфесский собор 449 г. полностью его оправдал.

Дополнительному осложнению христологических и мариологических споров на Востоке послужило политическое соперничество между Римской и Александрийской кафедрами за первенство по праву исторического «первородства». Это привело, в частности, к усилению монофизитства как консолидирующего фактора в восточных провинциях Римской империи и неприятию томоса папы Льва I Великого, представленного на «разбойничьем» Эфесском соборе. Основные пункты этого томоса гласили: «Неполезно для спасения и одинаково опасно признавать в Иисусе Христе или только Бога без человека, или только человека без Бога. <...> Слово производит то, что свойственно Слову, и плоть следует тому, что свойственно плоти. <...> Итак, в силу этого единства Лица, познаваемого в той и другой природе, и говорится, с одной стороны, что Сын Человеческий сошел с неба, тогда как (собственно) Сын Божий воспринял плоть от... Девы, ... и, с другой стороны, можно сказать, что Сын Божий распят и погребен, хотя и распятие и погребение претерпел он не в Божестве самом, по которому Единородный совечен Отцу и Единосущен, но в немощи нашей природы». Эти определения папы Льва I подрывали авторитет александрийской школы, удачно совмещали лучшие достижения антиохийской и александрийской христологий и, безусловно, повлияли на выработку ортодоксальных формулировок последующих Вселенских соборов.

На IV—Халкидонском (451) — Вселенском соборе главное внимание было уделено обоснованию догмата искупления и боговоплощения. Возглавляемые Константинопольским архимандритом Евтихием (V в.) и поддерживаемым его Александрийским патриархом Диоскором (V в.), монофизиты (одноестественники) учили, что в Иисусе человеческое естество поглощено божественным, и потому признавали в нем только одну божественную природу. Монофизитство было поддержано императором Феодосием II (401—450) и Эфесским «разбойничьим» со-

бором 449 г. После смерти Феодосия II императрица Пульхерия и ее соправитель Маркиан приняли сторону противников Евтихия и Диоскура. Халкидонский собор утвердил догмат воплощения, согласно которому Христос должен рассматриваться и как истинный Бог, и как истинный человек; вечно рождаясь по Божеству, он родился от Девы Марии по человечеству, Божество и человечество соединились в нем как в едином лице неслиянно и неизменно (против монофизитов), нераздельно и неразлучно (против несториан). Одновременно императором Маркианом были изданы законы, жестоко карающие всех, кто отказывался признать этот догмат. Было приказано отправлять монофизитов в заточение или изгонять; сочинения их сжигать, а за распространение их казнить. Евтихий и Диоскор были сосланы.

Монофизитство становится знаменем сепаратистских устремлений различных групп как внутри империи, так и в церковном движении. Обострение религиозных споров происходит на фоне борьбы за главенство Александрийской, Константинопольской и Римской церквей. Идея образования независимых церквей находила по разным причинам отклик у правителей и у народов. Смуты и мятежи христианского мира V—VI вв. часто принимали религиозную окраску.

Как собственно религиозное течение монофизитство распалось на ряд направлений (севериане, юлианисты и др.). В VII в. появившееся религиозное течение монофелитства генетически связано с монофизитством. Монофелитством называют учение о том, что в Христе при наличии двух естеств существует только одна воля (греч. «телема»). Эту идею обосновывали епископ Фазиса в Колхиде Кир (ум. 641) и Константинопольский патриарх Сергей (VII в.). Монофелитство было поддержано императором Ираклием, считавшим возможным при помощи этого учения добиться церковного единства и воссоединить отделившихся монофизитов Египта, Сирии и Армении. Подвергнутое критике Максимом Исповедником (582—662) и Софронием Иерусалимским (ум. 641) как скрытое монофизитство, монофелитство было окончательно осуждено на VI Вселенском (Константинопольском) соборе в 680—681 г.

Немало разделений в церкви порождалось спорами по дисциплинарным вопросам. В начале IV в. в Северной Африке распространилось движение донатистов (по имени Доната, епископа Нумидийского, избранного в 311 г. епископом Карфагенским), обвинивших церковь в пособничестве римским властям в их гонениях на христиан Северной Африки. Протест донатистов против вмешательства государства в дела церкви отражал сепаратистские настроения населения этой области. В этом движении участвовали неимущие слои населения — сельская и городская беднота, колонны и рабы. Оно получило настолько широкое распространение в североафриканском регионе, что к 330 г. здесь было уже 172 епископа — последователей Доната. Донатисты выступили с требо-

ванием осуществить повторное крещение тех, кто принял это таинство от священнослужителей-отступников. Они подчеркивали необходимость нравственного совершенства, святости тех, кто совершает таинства. Светская власть в лице христианских императоров подвергала донатистов гонениям, закрывала их церкви, ссылала их епископов (так, сам Донат умер в ссылке). Это заставило донатистов принять в свою среду группу воинственно настроенных циркумцеллионов («бродящих вокруг клетей»), аскетов, полагавших своей целью защиту угнетенных, — они убивали богачей, разоряли поместья, разрушали храмы, выгоняли из церквей служителей-недонатистов. Донатисты были осуждены Карфагенским собором (411), на котором присутствовал вступивший с ними в полемику Августин Аврелий. Однако движение их существовало до завоевания Африки мусульманами.

Раздорами сопровождалось и утверждение христианского культа. Только к середине VI столетия решился спор о том, как изображать Иисуса Христа; 82-е правило пятого — Константинопольского II (533) — Вселенского собора обязывало изображать Сына Божьего в человеческом облике, а не в виде агнца. При этом требовалось, чтобы в новом изображении образ Христа подчеркивал перед взором верующих всю высоту своего смирения, покорности, страдания и спасительной жертвы. В первых веках церковь в категорической форме запрещала какое бы то ни было изображение святых. Церковный собор в Эльвире в начале IV в. установил правило, согласно которому на стенах не должно быть никаких предметов почитания и поклонения. В конце IV в. один из церковных писателей Евсевий (260-265 — 338-339) считал употребление икон идолопоклонством. Против поклонения иконам в VII в. выступили несториане и монофизиты. Были даны правительственные распоряжения, запрещавшие употребление икон. Этот спор разрешился только на седьмом — Никейском II (787) — Вселенском соборе. Собор утвердил правило, в соответствии с которым считалось необходимым изображение священных лиц и событий и поклонение им.

Первоначальная христианская обрядность ограничивалась периодически собиравшимися вечерами — трапезами в память основателя учения. На этих трапезах вкушался хлеб, читались священные тексты; это были вечера любви — агапы. По мере включения в состав общин бывших приверженцев других культов происходит заимствование различных элементов дохристианской обрядности.

Христианская пасхальная обрядность напоминает некоторые ритуалы в честь восточных умирающих и воскрешающих божеств, оплакивания смерти и торжества воскресения Аттиса. Празднование Рождества Христова приурочено к дню 25 декабря — моменту зимнего солнцестояния, в который праздновали и рождение Митры. Почитание христианской Божией Матери заменили распространенные в империи культы

женских божеств (в особенности эллинизированной египетской Исиды). Культ Богоматери появился в христианстве в IV в. Тогда же распространились апокрифические жизнеописания девы Марии («Книга Марии Девы», «Книга младенчества»).

Культ креста, чрезвычайно древнего религиозного символа, встречающегося среди древнеегипетских, критских и других изображений, связан с осмыслением легенды о крестной смерти Спасителя. Несмотря на то что уже апостол Павел в своей христологии сделал крест символом спасения человечества через жертвенную смерть Иисуса и тем самым — символом окончательной победы христианства, еще долго крест воспринимался как орудие пытки. На древнейших памятниках (погребениях) в качестве священных символов встречается не крест, а другие изображения. Фрески в римских катакомбах изображают доброго пастыря, жертвенного агнца, знак рыбы, но креста среди изображений нет. Кресты разных форм без распятия появились позже. Крест как символ Христа получил распространение только в V или в VI вв., спустя столетия после отмены императором Константином смертной казни через распятие. Изображения распятого на кресте Иисуса начали делаться только с VIII—IX вв.

Еще более длительным был процесс формирования христианских таинств и связанных с ними обрядов. Водяное крещение, т. е. обрядовое очищение при помощи воды, восходит к древнейшим обрядам инициации. Посвящение в тайные союзы, а в древневосточных религиях в мистерии, сопровождалось всегда ритуальным очищением. Обряды принятия в тайные культы рассматривались как второе рождение. Обрядовое купание употреблялось в элевсинских мистериях, в таинствах Диониса, Исиды. В христианстве крещение водой, смывавшей скверну, получило особенно большое значение в связи с учением о всеобщей греховности, от которой избавила людей смерть Спасителя.

Таинство причастия, в котором верующие вкушают под видом хлеба и вина «плоть и кровь Христову», заместило древние обряды приобщения к божеству, существовавшие в земледельческих религиях. В культах Митры, Аттиса и других восточных богов существовал обряд причащения хлебом и вином. Эти священные еда и питье считались, по-видимому, воплощением Бога. Христианское таинство евхаристии восходит и к древнееврейскому пасхальному ритуалу жертвоприношения агнца. Иисус, принеший себя в жертву, начал изображаться как агнец (кстати, в образе мистического небесного агнца он и выступает в Апокалипсисе).

Затем в течение нескольких веков христианство постепенно вводило миропомазание, елеосвящение, брак, покаяние и сопутствующую ему исповедь, священство. Ныне таинств в христианской церкви семь.

Христианское монашество складывалось также постепенно. Монашество как историческая форма осуществления аскетического идеала имело предшествующую традицию в дохристианские времена. Секты, в разной форме удалявшиеся от мира, были в иудаизме (назарей, ессеи, терапевты). В греко-римском мире аскеза представлена в ряде направлений. Аскеты-отшельники были у неоплатоников, в среде служителей Сераписа. Идея незримости Блага и зла чувственного мира развивалась в учениях неоплатонизма, неопифагореизма, стоицизма. Библейскими образцами, предвосхищающими монашество, были: Илия и Елисей, которые удалялись в пещеру, около них собирались «сыновья пророков»; Иоанн Креститель, живший в пустыне, носивший одежду из верблюжьей шерсти и питавшийся акридами и диким медом; Иисус Христос, постившийся сорок дней в пустыне, принявший страдания.

Самыми ранними христианскими аскетами были члены римской общины конца I в., воздерживающиеся от супружества. Второй епископ Антиохийский Игнатий Богоносец (? — 107 г.) провозглашал идеалы полового воздержания. Ориген Александрийский (ок. 185—254 гг.) соблюдал ряд обетов: безбрачие, отказ от собственности, воздержание от мяса и вина, посты. Позже, несколько лет спустя, подобных же ограничений придерживался Нарцисс, епископ Иерусалимский.

Традиция считает первым христианским монахом египетского христианина Павла Фивского или Фивейского (? — 341 гг.), бежавшего в пустыню от преследования христиан при Деции, происходившего в 250—251 гг. Согласно легенде, «основатель и царь монашеской жизни» прожил в отшельничестве 91 год. Он жил в пещере в Фиваидских горах, ел финики, пил ключевую воду. Могилу святому отшельнику вырыли львы.

Одна из версий появления христианского монашества предполагает, что преследовавшиеся римскими властями христиане, бросив свое имущество, селились в пустынях Египта (Фиваида, Скитская, Нитрийская), позже — на Синайском полуострове, в Сирии, восточной Киликии, в халкидской пустыне около Антиохии, в Палестине около Иордана.

Согласно другой версии, христианское монашество возникает в IV в. как ответ части наиболее активных верующих на постепенное изменение христианских идеалов в период легализации христианства и его последующего признания в статусе государственной религии. Верующие, стремившиеся к идеалу сораспятия Христу, искали подвига, равного подвигу раннехристианских мучеников, и для этого жертвовали имуществом, семейной жизнью. Мирской жизни с соблюдением заповедей они предпочитали путь совершенства (монашество).

Исторически сложились три формы монашеского жития: общее житие — киновия, отшельничество, скит — небольшая община 3—4 чело-

века. Само греческое слово «монах», так же как русское «инок», означает «одинокий», «уединенный». Уже в древности монахи либо полностью порывали с миром, либо сохраняли контакты, например продавая плетенные ими циновки и корзины. Они селились в пустыне либо бродяжничали; основывали общины, иногда в городах или возле городов. Согласно традиции, уже в древности христианскими монахами практиковались разные формы умерщвления плоти: они сковывали себя цепями, замуровывались, оставляя себе только окошечко для еды, а с V в. в северной Сирии распространилось столпничество. Считается, что чин пострижения создал ученик апостола Павла Дионисий Ареопагит. В Риме стригли рабов, поэтому крестообразное пострижение означало, что человек отныне раб Божий. Пострижение, означающее новое рождение, или второе крещение, сопровождается принятием нового имени.

Появление первых объединений отшельников традиция связывает с именем Антония Египетского или Фивского (ок. 251 — ок. 356 гг.) и Пахомия Великого (ок. 292 — 348 гг.). Предание говорит, что рядом с Антонием, жившим сначала в развалинах крепости на берегу Нила, а затем на горе около Красного моря, селились его ученики и подражатели. Они создали колонии — «лавы». С девяти часов утра монахи пели псалмы и работали; по субботам и воскресеньям монахи собирались в церкви. Считается, что у Антония было шесть тысяч учеников.

Пахомий, бывший солдат, был аскетом еще до принятия им христианства и жил на берегу Нила около оставленного храма Сераписа. По преданию, ему явился ангел, подвигнувший Пахомия на создание монашеской общины и вручивший ему медную табличку с уставом. Пахомий основал больше десяти монастырей в северной Африке. В общинах были суровые аскетические условия: монахи жили своим трудом, отказавшись от всякой личной собственности. Труд рассматривался как служение Богу и сопровождался молитвами и молчанием. Судя по житию, в монастырях Пахомия существовала специализация: были кузнецы, сапожники, земледельцы. Монахи, объединенные по роду занятий, жили в домах по 20 человек под надзором и руководством домоправителя «ойкиакоса». Хотя у каждого монаха была своя келья, двери в нее не закрывались для облегчения надзора. Каждые три-четыре дома по очереди «дежурили» в течение недели по работам, касающимся монастыря. Литургии были по субботам и воскресеньям, а общая молитва — ежеутренне и ежевечерне. Три раза в неделю старшие наставляли братьев в вере и монашеской жизни и руководили их чтением. Два раза в год все монахи монастырей Пахомия собирались в главном монастыре, «отцу» которого подчинялись главы остальных монастырей. Главный эконом распределял доставленную ими продукцию, оставшийся «излишек» шел на продажу. По-видимому, результаты труда этой хозяйственной

корпорации были конкурентоспособны, поскольку торговля шла с таким крупным городом, как Александрия.

Уже при Пахомии в монашеской общине утверждается иерархия должностей. Во главе монастыря стоит избираемый общиной и утверждаемый епископом игумен. С V в. игумены крупных монастырей стали называться архимандритами (от греч. «власть» и «овчарня»). Они осуществляли надзор за монастырями епархии. Самые крупные — ставропигиальные (крестовые) монастыри впоследствии стали подчиняться непосредственно предстоятелям церквей. Игумен имел совет, в который входили эконо́м, ризничий, трапезарь, экклезиарх, привратник и др. Все службы в монастыре называются послушанием. Целью монастырской общины является восстановление отношений первых христиан и апостолов.

Возникла и иерархия другого рода — иерархия духовной зрелости монаха, его монашеского опыта: малая схима и великая схима.

В монастырь принимали с испытательным сроком в три года или больше. Кандидат в монахи — послушник — проходил испытательный срок под началом опытного монаха, проживал в монастыре, выполнял все предписания, но носил мирскую одежду.

В монастырях Пахомия была введена единообразная одежда для монахов: белая длинная рубаха, черная мантия, пояс, калиги (башмаки), перевязь, клобук, изображение креста. Согласно преданию, монашеское облачение вручил Пахомию ангел. Каждая деталь этого облачения символична. Клобук — куколь беззлобия — представлявший собой круглую шапку с длинными ушами — напоминал шапочку младенца и символизировал детскую чистоту. Черная мантия, не имевшая рукавов, как саван, означала смерть для мира, отказ от рук, от телесных движений. Широкий кожаный пояс показывал, что монах — воин Христа — готов к битве с дьяволом. Параман с крестом на груди — его щит от дьявола. Крестообразная перевязь символизировала крест, который несет на своих плечах монах.

Если устав монастырей Пахомия отличался крайней суровостью (например, монах не имел права спать лежа), то устав Василия, епископа Кесарийского (330—379), был мягче и, постепенно распространившись, вытеснил устав Пахомия.

По василианскому уставу монахи также живут в молитвах и трудах. Но была усилена сторона монашеской апостольской деятельности, выражавшейся в заботах о больных, бедных, сиротах. Василианские монастыри были близко расположены к городам, а монахи могли на время покидать монастырь и посещать родных. В монастыре могли пребывать миряне, желающие преуспеть в вере. Три основных монашеских обета заключались в нестяжании, целомудрии, послушании. В василианских

монастырях почти не было особых келий. В силу братской любви все молились, ели и спали сообща. Требовать от поступающих в монастырь приношения, согласно уставу, запрещалось.

Все последующие монастырские уставы (Феодора Студита, Саввы Освященного и др.) были модификациями первоначальных уставов, различавшимися и в дисциплинарной, и в богослужебной части.

С V в. появилась особая категория иеромонахов — монахов, рукоположенных в пресвитеры (иереи) и имевших право совершать таинства. В VIII—IX вв. в восточных церквях утвердилась практика рукоположения епископов только из монашествующих. Вдовствующий приходской священник мог стать епископом только при условии предварительного пострижения. Монашеское движение распространилось во всех христианских странах. В раннее средневековье монастыри стали превращаться в своего рода убежища при вражеских нашествиях. Они богатели от различных пожалований и пожертвований и постепенно сделались большой экономической силой.

Разделение христианских церквей

Христианство не представляло собой единого религиозного течения. Распространяясь по многочисленным провинциям Римской империи, оно приспосабливалось к условиям каждой страны, к сложившимся социальным отношениям и местным традициям. Образование самостоятельных церквей началось в первые века возникновения христианства: выделились Александрийская и Антиохийская церкви, затем Иерусалимская, Константинопольская и др. Вскоре от Антиохийской церкви отделилась Кипрская, а затем Грузинская православная церковь.

Но дело не ограничивалось только разделением христианских церквей. Отдельные из них отказывались признавать решения Вселенских соборов и утвержденную ими догматику. В середине V в. часть духовенства не согласилась с решениями Халкидонского собора. С этого времени было положено начало образованию так называемых «нехалкидонских» церквей.

Одним из самых крупных разделений христианства было появление двух основных направлений — православия и католицизма. Этот раскол назревал в течение нескольких столетий. Он определялся особенностями развития феодальных отношений в восточных и западных частях Римской империи.

В начале V в. Римская империя распалась на Восточную и Западную. Восточная была единым государством, Западная — раздробленным конгломератом княжеств, вскоре завоеванных германцами. Восточное христианство существовало в условиях сильной централизации го-

сударственной власти в Византии, и церковь сразу же оказалась подчиненной государству. Западное христианство постепенно превратилось в организацию, стремившуюся к господству во всех сферах общества, включая и сферу политики. В VI в. Константинополь освободил Рим от варваров; последний попал в зависимость от византийских императоров. Константинопольский патриарх стал даже именовать себя вселенским, т. е. главой и восточной, и западной церкви. Но римским папам удалось превратить церковь в заметную экономическую силу (приобретение Сицилии, юга Италии), повысить ее политический престиж.

С середины VII в. Византия подверглась атакам Арабского халифата. Халифат захватил Антиохию, Александрию, Иерусалим, Сирию, а славяне — Балканский полуостров. В этих условиях Италия стала освобождаться от зависимости Византии. Ослабляли Византию политические и идеологические противоречия. В VIII в. римская церковь освобождается из-под опеки Византии, образуется Папская область. С этого периода власть пап возрастает.

Между Римом и Византией в IX в. возникли территориальные споры. И та, и другая церковь претендовала на Сицилию, Южную Италию. Обострению отношений способствовало принятие христианства Моравией. Моравия приняла христианство от Рима. Но затем, стремясь избавиться от папского диктата, пригласила в 863 г. духовную миссию из Константинополя — Кирилла и Мефодия. Болгары отказались принимать христианство от Рима, в 865 г. их крестили византийские священники. Все это обостряло соперничество. Конфликт между Римом и Константинополем разрастался, несмотря на то что Византии угрожали сельджуки, а Риму норманны.

Константинопольским патриархом в середине XI в. был Михаил Керулларий (ум. 1058), до этого постриженный в монахи и сосланный в провинцию за дворцовые интриги, но выдвинувшийся при новом императоре Константине, который возвел его в патриархи. В 1053 г. в связи с увеличением числа богослужений по западному образцу Керулларий распорядился закрыть римские церкви и монастыри в Константинополе. Спор шел по вопросам опресноков, «филиокве» (лат. *filioque* — «и Сына» — исхождение Святого Духа не только от Бога Отца, но и от Бога Сына), безбрачия духовенства, поста в субботу и т. п. Римский папа Лев IX послал в Константинополь легатов во главе с кардиналом Гумбертом. Ни Керулларий, ни Гумберт не искали примирения. Противостояние дошло до взаимного обвинения в еретичестве и анафематствования. 16—25 июля 1054 г. произошел окончательный разрыв западного и восточного христианства.

ПРАВОСЛАВИЕ¹

Вероучение православия

В современном языке прилагательным «православный» зачастую обозначается лишь внешняя форма некоего христианского религиозного явления, а словом «ортодоксальный» — его сущность. Термин «ортодоксия» известен со II в. Климент Александрийский (II—III вв.) обозначал им истинную веру и единомыслие всей церкви в противовес инакомыслию (ἑτεροδοξία, от греч.: ἕτερος — другой и δοξα — мнение) и разногласию еретиков. Название «православная» укрепилось за Восточной церковью только после схизмы 1054 г., когда Западная церковь присвоила себе название «католической». До этого времени именование церкви «православной» было редким явлением в патристической литературе, известны всего два документа: рескрипт Епифания Кипрского конца IV в. и житие преп. Саввы Освященного, датируемое серединой VI в. с таким написанием. Но уже в 842 г. по случаю окончания в пользу иконопочитателей длительной полемики с иконоборцами в Константинополе был составлен так называемый «чин Православия», совершаемый в «неделю Православия» (т. е. в первое воскресенье Великого Поста). Центральным моментом этого богослужения является анафематствование (т. е. публичное заявление о непричастности к православию, но не проклятие) всех, не признающих догматику, отраженную в Никео-Константинопольском Символе веры.

Основу вероисповедания в православии составляет Священное Писание (Библия) и Священное Предание (правила «святых апостолов», постановления семи Вселенских и некоторых поместных соборов, писания «мужей апостольских», творения отцов церкви II—VIII вв.). Свя-

¹ В данном разделе речь будет вестись в основном лишь о том общем, что присутствует в вероучении, культе и каноническом праве всех православных церквей, но в некоторых случаях будут специально оговорены особенности русской православной традиции.

щенное Предание, формально ограниченное временными рамками эпохи патристики, в действительности пополнялось в более позднюю эпоху новыми фундаментальными богословскими, мистическими и аскетическими творениями Симеона Нового Богослова (ум. 1032), Григория Паламы (ум. 1359), мистиков XIV в. (Николая Кавасилы, Григория Синаита) и многих других.

Важнейшими постулатами православной веры являются догматы: тринитарные, например догмат единосущия, догмат личного бытия ипостасей Святой Троицы; христологические, касающиеся личности Иисуса Христа, мариологические, определяющие статус Божией Матери; хамартиологические, содержащие учение о грехе; сотериологические и эсхатологические, содержащие учение о спасении, Страшном Суде и конце света; еклесиологические, раскрывающие учение о церкви и пр. Часть этих догматов кратко сформулирована в тексте Никео-Константинопольского Символа Веры (325—381). В его двенадцати тезисах провозглашаются: монотеизм и креационизм (вера в единого Бога, сотворившего мир), исповедание Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого тремя ипостасями (личностями) единосущной Троицы; признание того, что Иисус Христос — Бог Сын, что Он предвечно рожден от Отца, не сотворен, единосущен Отцу, ради спасения людей сошел на землю, воплотился «от Духа Свята и Марии Девы» и вочеловечился. Позднее он был распят, приняв на себя грехи мира, и погребен, но воскрес и вознесся на небеса, но придет вновь вершить суд над живыми и умершими. Также провозглашается исповедание Духа Святого животворящим, т. е. олицетворяющим творческую и промыслительную силу Божию, и исходящим от Бога Отца. Церковь признается единой, святой, соборной (кафолической) и апостольской, а крещение — таинством, совершаемым единожды «во оставление грехов». Высказывается также надежда на воскресение всех умерших и будущую вечную жизнь.

Тринитарная догматика, принятая православием, была выработана в первые века христианства в ходе богословских споров, в частности с антитринитариями. Каждая из трех ипостасей Св. Троицы, по православному учению, обладает всей полнотой божественных свойств, вытекающей из их единой божественной сущности: всеведением, вседусностью, всемогуществом, возрождением, творением, святостью, способностью очищения от греха людей, промыслительным действием в мире, совершением чудес, предсказанием будущего и т. д. Однако у каждой из ипостасей Св. Троицы имеются и особые отличительные свойства: Бог Отец не имеет для Себя причины; Бог Сын рожден от Отца «прежде всех век», всегда существовал наравне с Богом Отцом; Бог Дух Святой предвечно исходит от Отца, пребывает в Сыне, ниспосыла-

ется в мир как Утешитель от Отца Сыном. Осмысливая иерархические отношения внутри Святой Троицы, православие отвергло субординационизм (Христос подчинен Отцу), пневматомахизм (Дух подчинен Двоице: Отцу и Сыну), модализм (Отец, Сын и Дух — суть различные имена одной личности) и патрипассионизм (утверждавший, что на кресте страдал Отец).

От католической православная догматика отличается отсутствием догматов о главенстве и о непогрешимости папы римского и тринитарного догмата *filioque* (об исхождении Духа Святого от Отца и от Сына); признанием только двух мариологических догматов — о приснодевстве Марии и о том, что Мария есть Богородица, и неприятием иных мариологических догматов (о непорочном зачатии Девы Марии и о Ее воскресении и телесном вознесении на небеса); иной трактовкой хамартиологических, экклесиологических и прочих догматов, отрицанием существования чистилища и сокровищницы сверхдолжных заслуг. Если католическая хамартиология исходит из посылки о дуализме души и тела, уча о том, что после грехопадения Адам и Ева вернулись в свое натуральное состояние (*status priusquam naturalium*), лишившись особенной благодати Божией, предотвращавшей противоборство телесного и духовного начал у перволюдей в период их райского блаженства, то православная хамартиология учит об изначальной (натуральной) гармонии духовного и телесного в человеке, нарушенной грехопадением, приведшим к искажению человеческой природы, восстановить которую и был призван Богочеловек Иисус Христос. В отличие от дохалкидонитов (т. е. монофизитских церквей, отколовшихся от еще неразделенного христианства около или после 451 г.: Армянской, Коптской, Яковитской, Эфиопской) православные принимают так называемую «богатую» христологию и признают Иисуса Христа единой личностью, но обладающей двумя (божественной и человеческой) природами и волями. Они действуют «неслиянно» — т. е. не образуя одну новую смешанную природу богочеловека, отличную и от божественной, и от человеческой; «нераздельно» — т. е. не образуя двух разных лиц; «неизменно» — т. е. и божественные, и человеческие природа, воля и действие не претерпевают в единой личности никаких трансформаций; «неразлучно» — т. е. божество и человечество в Иисусе Христе навечно соединены с момента его непорочного зачатия. Тем самым в православии отвергается монофизитство (учение об одной природе богочеловека), монофелитство (учение об одной воле), моноэнергетизм (учение об одном действии) и адопционизм (признание в Иисусе человека, усыновленного Творцом).

В учении о душе (анималогии) православие стоит на позиции креацианизма (от лат. *creatio* — творение и *anima* — душа), признавая, что каждая душа индивидуально творится Богом, и не допускает идеи

«отпочкования» души ребенка от родительских (так называемый традицизм, от лат. traduco — «перемещать», концепция, к которой были склонны Тертуллиан и М. Лютер).

Православную аскетику, по свидетельству ее апологетов, отличают от католической суровость и трезвенность, критическое отношение к практике визионерства и экстатических состояний, отсутствие мистического эротизма, свойственного, например, духовному опыту Катарины Сиенской (XIV в.), Терезы Авильской (XVI в.), откровениям блаженной Анджелы (XIII—XIV вв.) и медитативной мечтательности, обнаруживаемой у Франциска Ассизского (XIII в.), Игнатия Лойолы (XVI в.). Важную роль в православии играет концепция синергии — сотрудничества человека и Бога в «домостроительстве спасения», а также традиция исихазма — аскетического священнобезмолвия, наиболее полно отразившаяся в творчестве Григория Паламы. В православии сохраняется институт монашества, среди культов особенное развитие получили культы Богоматери, святых, реликвий и икон. Основными обрядовыми различиями православия и католицизма являются: у православных — более длительное богослужение, употребление древней (расширенной) редакции текстов литургий святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, крещение погружением, отсутствие практики конфирмации, совершение евхаристии на квасном хлебе, причастие под двумя видами для клириков и мирян, строгость постов и соблюдение четырех многодневных постов в году. В некоторых православных поместных церквях годовой цикл богослужений продолжает определяться по юлианскому календарю.

Православный культ

Православный культ — сложный комплекс действий и поведения, включающий обряды, таинства, молитвы, богослужения, ирраздники и пр.

Православные религиозные обряды представляют собой символические коллективные действия и священнодействия, отражающие христианские идеи и представления об объекте, на который они направлены. В силу своего консерватизма и догматизма, неизменности на протяжении многих лет православная обрядность оказалась способна выполнять ряд функций, к примеру, культуруоохранительную и культуротранслирующую. Семантика слов «обряд», «ображать» в русском языке достаточно богата: хозяйство, порядок, обиход, готовность, распорядок, быть готовым, ухаживать, заботиться, хозяйничать, опрятно/нарядно одеваться. Для православия оказываются важны такие характеристики обряда, как его подготовленность, порядок и красота, что прослежива-

ется в семантике слова, причем следует отметить как синхронный (гармоничное, красивое размещение в пространстве), так и диахронный (последовательность во времени, ритмичность) аспекты порядка, обряда. Православные обряды являются неотъемлемой частью православного христианского культа. Важнейшие из обрядов носят название таинств.

Таинство (лат. *sacramentum*) — изначально: всякая сокровенная мысль, вещь или действие; в дальнейшем: богоучрежденные священные действия, в которых под видимым образом сообщается верующим невидимая благодать Божия. Необходимыми признаками таинства считаются богоучрежденность, благодатность и наглядность образа совершения. В отличие от обрядов (освящения воды, погребения умерших, других треб), которые имеют церковное происхождение, таинства в православии являются установленными самим Иисусом Христом и призваны изменить не внешнюю, а внутреннюю жизнь человека. Православие признает с XII—XIII вв. семь таинств: крещение, миропомазание, причащение, покаяние, священство, брак, елеосвящение (соборование), из них три неповторяемые (крещение, миропомазание и священство), а остальные повторяемые. Из неповторяемых обязательными являются два первых, а из повторяемых: причащение, покаяние и елеосвящение. Брак и священство считаются необязательными. Мыслится, что каждое таинство сообщает человеку особый дар благодати: прощение грехов, возрождение к жизни во Христе, исцеление недугов.

Таинство крещения (греч. βαπτισμός от глаг. βαπτίζω — погружать, омывать) преимущественно совершается путем полного погружения крещаемого в купель с водой, лишь в крайних случаях допускается обливание или окропление. В таинстве крещения наблюдается такая последовательность выполнения ритуальных действий: 1) обращение крещаемого к западу для отречения от служения сатане; 2) помазание елеем крещаемого; 3) троекратное погружение (кульминация таинства) в знак очищения от грехов; 4) одевание белой рубахи и нательного креста; 5) хождение вокруг купели в знак вечной, новой, христианской жизни; 6) пострижение волос в знак добровольного предания себя в рабство Богу. Таинство миропомазания совершается сразу же после крещения; считается, что именно в момент миропомазания на новокрещенного нисходит благодать Духа Святого. Миром, особым благовонным составом, православный священник крестообразно помазывает лоб, грудь, глаза, уши, уста, руки и ноги неофита в знак освящения всех его чувств и поступков. Миропомазание повторяется над теми, кто после собственного крещения отрекся от православной веры, но затем пожелал вернуться в церковь (таинство крещения не повторяется). К таинству

причащения Православная церковь допускает всех «верных», т. е. православных христиан, специально подготовившихся к причастию путем поста и покаяния. Крещеных младенцев, после их так называемого «воцерковления» на сороковой день от рождения, в православии причащать не запрещается. В крайних случаях православным священникам разрешено (с 1971 г.) на канонической территории Русской православной церкви причащать и инославных христиан, если они того пожелают. Таинство покаяния сопровождается говением (постом) и представляет собой исповедание грехов в присутствии священника перед крестом и евангелием. По окончании исповеди священник покрывает голову кающегося епитрахилью — полотном, входящим в набор обязательных священнических облачений, и читает над кающимся так называемую «разрешительную молитву». Православные верят, что в момент исповеди им прощаются все высказанные грехи, умышленно утаенные не прощаются. Таинство священства совершается над поставляемым во диакона, пресвитера (священника) и епископа за литургией путем рукоположения — хиротонии. Право рукополагать имеют только представители высшей из трех степеней церковной иерархии — архиереи (епископы, архиепископы, митрополиты, патриархи). В момент хиротонии поставляемый в сан становится на колени перед алтарем, а двое или более епископов (архиереев) одновременно кладут ему свои руки на голову, призывая благодать Святого Духа, после чего совершается облачение клирика в соответствующие новому сану ризы. Таинство венчания состоит из нескольких культовых действий: 1) обмена и обручения жениха и невесты кольцами, вынесенными из алтаря; 2) надевание на головы брачующихся венцов в знак их «царского» достоинства быть главами новой семьи; 3) хождение вокруг аналоя в знак супружеской верности; 4) отпивание вина из одной чаши в знак начала совместного ведения хозяйства. Таинство елеосвящения (соборования) обычно совершается над тяжело больным православным христианином, но в последнее время вошло в практику собороваться хотя бы раз в год, обычно в дни Великого поста, независимо от состояния здоровья. Православные верят, что в таинстве соборования им прощаются все неумышленно забытые грехи и неблагочестивые поступки, которые сам «болящий» таковыми не считал. Слово «соборование» происходит от слова «собор», имеется в виду собрание семи пресвитеров, которые должны были каждый по очереди помазать больного маслом (елеем), смешанным с вином, в память о действиях милосердного самарянина из притчи Христовой (Лк. 10 : 29—37). В большинстве православных приходов в России служат один или двое священников, поэтому зачастую помазание производит один иерей, но обязательно семь раз, при этом читается семь

различных наборов фрагментов из Священного Писания. Обряд завершается возложением евангелия на голову больного¹.

Православные обряды, установленные церковью, следует отличать от простонародного эклектичного обрядоверия и суеверия, содержащих в себе элементы полидаимонизма, политеизма, шаманизма, магии, культа предков и т. п.² Православие обычно склонно подчеркивать преемственность своих традиций от древней единой Церкви и определенное генетическое родство с ветхозаветной религией, чьи обряды и празднества были переосмыслены в духе Нового Завета³.

Во время богослужения для православных христиан характерны крестное знамение, поясные и земные поклоны, коленопреклонения, чтение и пение молитв, возжжение свеч и лампад, каждение ладаном, принятие/подача благословения, колокольный звон, поклонение кресту, иконам, мощам святых. Все праздничные службы совершаются по особым чинопоследованиям, изложенным в богослужебных книгах: «Типиконе», «Служебнике», «Часослове», «Октоихе», «Минее месячной», «Минее праздничной», «Минее общей», «Триоди постной», «Триоди Цветной», «Ирмологионе», «Требнике» и др.⁴ «Типикон» (от греч. *τύπος* — тип, образ) или «Устав» — церковно-богослужебная книга, содержащая в систематизированном виде указания о совмещении служб подвижных и неподвижных праздников (о них см. ниже) и образцы совершения таких служб, а также некоторые правила церковного этикета (благочиния) и календарные таблицы пасхалии. Современная русская редакция «Типикона» восходит к московскому изданию 1682 г., осуществленному при патриархе Иоакиме, которое позднее неоднократно исправлялось и дополнялось. В русских монастырях был принят Устав Студийского монастыря (X—XI вв.), введенный на Руси преп. Феодосием Киево-Печерским, а в кафедральных соборах — Устав константинопольской церкви Св. Софии (IX в.). Впоследствии их сменил Иерусалимский Устав преп. Саввы Освященного (VI в.), который был широко распространен в Иерусалимском, Александрийском и Антиохийском, а

¹ См.: Бухарев И., *прот.* Краткое объяснение всенощной, литургии или обедни, последований таинств, погребения усопших, водоосвящения и молебнов. М., 1904. Репр. М., 1991. С. 150—167.

² См.: Панченко А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998.

³ Показательным примером является сопоставление богословами ритуала Тайной Вечери с древнеиудейским ритуалом пасхальной трапезы. См.: Успенский Н. Анафора // Богословские труды. М., 1975. № 13; Буйе Л. Библия и евангелие. Брюссель, 1988; Киприан, архимандрит. Евхаристия. Париж, 1947, 1992.

⁴ См.: Настольная книга священнослужителя. М., 1992. Т. 1. С. 7—53.

с XII в.— и в Константинопольском патриархатах. «Служебник» содержит тексты трех различных литургий: Иоанна Златоуста, Василия Великого и Григория Двоеслова (так называемую «Преждеосвященных Даров», о чем см. ниже) и порядок подготовки клириков к служению литургии, отчего получил также название «Литургиархия». «Часослов» содержит неизменяющиеся молитвословия суточного круга богослужения: полунощницы (вседневной, субботней, воскресной), 1-го, 3-го, 6-го и 9-го часов, чина изобразительных и повечерия, а также утренние и вечерние молитвы для священника и диакона.

«Октоих» (от греч. окτω — восемь и τῆχος — глас, «Осмогласник») содержит для шести первых дней недели молитвословия и песнопения вечерни, повечерия, утрени и литургии, а для воскресных дней — еще и малой вечерни с полунощницей. В течение одной недели все песнопения поются единым музыкальным напевом — «гласом», всего таких различных гласов церковной музыкальной культурой было создано восемь. Гласы последовательно чередуются, таким образом, один и тот же напев звучит одну неделю с интервалом в два месяца. Полный круг восьми напевов именуется «столп», и таких «столпов» в году шесть. Начало каждого «столпа» «Октоиха» — плавающая дата и регулируется пасхалией. «Типикон» регламентирует совмещение повседневных служб неподвижного круга, помещенных в «Октоихе», с великопостными, пасхальными и прочими службами подвижного круга, тексты которых приводятся в других богослужебных книгах. «Минеи месячные» (μηναιον от греч. μήν — месяц) содержат последования изменяемых молитв для неподвижного годичного круга богослужений. На каждое число двенадцати месяцев календарного года назначены особые последования в честь различных святых. «Минея праздничная» (иные названия: Анфологион, Трефологион, Цветослов, Минея цветная) — это избранные из двенадцати «Миней месячных» чинопоследования праздников в честь Иисуса Христа, Богородицы и наиболее чтимых Русской православной церковью святых. «Минея общая» содержит чинопоследования подвижных и неподвижных дней годичного круга с теми молитвословиями, которые Церковь адресует любому из святых одного «лика» или «чина»: пророку, апостолу, святителю (т. е. святому епископу), преподобному (т. е. святому монаху); мученику (т. е. любому святому человеку, подвергшемуся истязаниям за веру, приведшим к смерти); мученице; священномученику (т. е. мученику-священнослужителю); исповеднику (т. е. любому святому человеку, пострадавшему за веру, но умершему не насильственной смертью), Христа ради юродивому и пр. В «Минее общей» помещены также праздничные службы в честь Богородицы, Иоанна Крестителя, ангелов и архангелов, а также чинопоследование Пасхи.

«Триодь постная» (от греч. τριῳδιον — канон из трех песен) содержит великопостные службы с изменяемыми песнопениями подвижных дней годового круга богослужения, в том числе так называемые «неполные каноны»: двупеснцы, трипеснцы и четырехпеснцы, состоящие соответственно из двух, трех, четырех песней вместо восьми или девяти. «Триодь цветная» (Пентикостарион) содержит службы с изменяемыми песнопениями подвижных дней годового круга богослужения, в том числе и «неполные каноны», но уже для периода между Пасхой и Неделями Всех святых. «Ирмологион» является сборником особых стихов, предназначенных исключительно для пения, а не чтения — так называемых ирмосов и некоторых других (Богородичных, воскресных восьми гласов и пр.). «Требник» содержит чинопоследования: крещения, миропомазания, покаяния, венчания, елеосвящения, погребения усопших, освящения воды, пострижения в монашество; и молитвы на различные «потребы»: освящения храма, богослужебных предметов, освящения вещей и недвижимости, молитв при усыновлении, ири принятии в православие иноверцев; а также «Номоканон» (о нем см. ниже).

Чаще всего центральное место дневной праздничной службы занимают литургия и торжественные песнопения праздника: тропари, кондаки, каноны, иногда акафисты и т. д. Прообразом литургии (от греч. λειτουργία — общее дело) в христианстве считается Тайная Вечера, а древнейшим изложением порядка литургии — 1 Кор. 10 : 14—22; 11 : 18—34; 14 : 12—40. В первые века христианства появилось множество различных восточно-христианских чинопоследований: литургия Постановлений апостольских (греческая и эфиопская), литургия апостола Иакова (греческая и сирийская), александрийская литургия апостола Марка, коптская литургия Кирилла Александрийского, общая Эфиопская литургия, литургия Василия Великого (греческая IV в. и сирийская), литургия Иоанна Златоуста (IV в.), армянская литургия Григория, просветителя Армении. Литургисты обычно объединяют их в четыре типа: александрийские, месопотамские, иерусалимские и византийские. В русском православии получили распространение только две из выше-названных древних восточных литургий: греческая версия литургии Василия Великого и греческая литургия Иоанна Златоуста. (В Иерусалимской православной церкви существует традиция в дни особых торжеств совершать греческую литургию апостола Иакова, например в день памяти апостола Иакова, брата Господня и первого епископа Иерусалимского — 23 октября по юлианскому календарю.) Литургия Иоанна Златоуста наиболее употребительна в православии. А литургия Василия Великого совершается в Русской православной церкви только десять раз в году: в Новый год — день памяти Василия Великого, в рождест-

венский и крещенский сочельники, в пять первых воскресных дней седмиц (недель) Великого поста, в четверг и субботу Страстной седмицы. Кроме этих двух в Русской православной церкви используется еще так называемая литургия «Преждеосвященных Даров» (ἡ τῶν προϋγιασμένων λειτουργία или δῶρων; Missa praesanctificatorum или munerum)¹. Она относится к западной традиции чинопоследования, ее автором, вероятнее всего, был папа римский Григорий Великий (Двоеслов, VI в.). В Русской православной церкви литургия «Преждеосвященных Даров» совершается по средам и пятницам первых шести недель Великого поста, в четверг на пятой великопостной неделе, в понедельник, вторник и среду Страстной седмицы и в некоторые другие великопостные дни, кроме суббот и воскресений. В Римско-католической церкви литургия Папы Григория совершается лишь один раз в году — в Страстную пятницу. Основным отличием литургии «Преждеосвященных Даров» от вышеперечисленных является то, что она совершается на Дарах, освященных заранее: в предшествующую субботу или воскресенье за литургией Иоанна Златоуста или Василия Великого. В ее чинопоследовании отсутствуют приготовительная часть — проскомидия и освящение Даров — и она всегда совмещена со службой вечерни. Ее появление православные объясняют благочестивым усердием христиан неразделенной Церкви, не желавших оставаться без причастия и в сугубо покаянные дни Великого поста — среду (день предательства Иуды Искарiota) и пятницу (день распятия).

Православная литургия Иоанна Златоуста, равно как и Василия Великого, состоит из трех основных частей: первая — проскомидия, символизирующая рождение Спасителя и его младенчество. Вторая часть — литургия оглашенных, символизирующая жизнь Иисуса до его выхода на проповедь. Третья — литургия верных, символизирующая последние годы жизни Христа на земле, проповедь, страдания, смерть и воскресение. Проскомидия (от греч. προσκομιδή — принесение) имеет своей целью приготовление вещества для совершения евхаристии, т. е. надлежащим образом священнослужителем нарезаются просфоры, из просфор вынимаются частицы с молитвами о здравии и о упокоении, вино смешивается с водой. За литургией оглашенных допускалось присутствие людей, готовящихся принять крещение (оглашенных в этом статусе). Литургия оглашенных в современном варианте состоит из следующих смыслообразующих моментов: 1) чередующихся трех ектений (последовательностей прилежных просительных молитв, их название

¹ См.: Собрание древних литургий, восточных и западных: Пер. на рус. яз. Вып. 4—5. М., 1999. Репр. с изд. 1877—78 гг. С. 141—170.

происходит от греч. *εκτείνω* — напрягаю голос) и пения антифонов — стихов из псалмов; 2) малого входа с Евангелием; 3) пения «Трисвятого»; 4) восхождения иерея на «горнее место»; 5) чтения Св. Писания; 6) нескольких ектений после чтения Св. Писания. Литургия верных — наиболее сакрализованная часть чинопоследования, присутствие на ней посторонних лиц, в том числе оглашенных, в древности не допускалось. Она также состоит из нескольких смыслообразующих моментов: 1) пения «Херувимской песни»; 2) «Великого входа» со Св. Дарами (еще не пресуществленными); 3) просительной ектеньи; 4) пения Символа веры; 5) анафоры; 6) эпиклезы; 7) ходатайственной молитвы; 8) ектеньи после освящения Св. Даров; 9) возношения и раздробления Св. Агнца (наиболее крупной просфоры, символизирующей жертву Христову); 10) причащения клириков в алтаре; 11) перенесения Св. Даров на жертвенник; 12) заамвонной молитвы; 13) потребления Св. Даров; 14) заключительных молитв, оканчивающих литургию. Кульминационными моментами евхаристии (*ευχαριστία* — благодарение) являются анафора и эпиклеза. Анафора (от греч. *ἀναφέρω* — возносить) — центральная часть евхаристического канона, время воспоминания (*ἀναμνησις*) Тайной Вечери и слов Спасителя: «Приимите, ядите... <...> Пийте от нея вси...» (Мф. 26 : 26—29; Мк. 14 : 22—25; Лк. 22 : 19—20). Эпиклеза (*ἐπικλήσις*) — молитва призывания Св. Духа. По учению православных богословов, тайносовершительная молитва, эпиклеза, абсолютно необходима для пресуществления Св. Даров — хлеба и вина — в Плоть и Кровь Христову, собственно, в момент ее произнесения и совершается таинство пресуществления. Католические теологи отстаивают диаметрально противоположную точку зрения: призывание Св. Духа не нужно для освящения евхаристических элементов, поскольку католический священник как «*minister sacramenti*» сам обладает полнотой благодати, а Дух Святой лишь со-служит, со-литургисает ему.

Православные праздники, как и любые христианские праздники, — это дни церковных торжеств, связанные с воспоминанием и чествованием наиболее значимых для православных христиан библейских и исторических событий и лиц. Условно все христианские праздники можно разделить на общехристианские, которые признаются дохалкидонскими, православными, католической и некоторыми протестантскими (например, евангелическими) церквями, и частноконфессиональные, характерные лишь для одного из четырех основных христианских течений. Общехристианские праздники возникли в первые века христианства, задолго до схизм XI и XVI вв., что обусловило широту и степень их распространения. К ним в первую очередь относятся Рождество Христово и Пасха.

Праздник Рождества Христова установлен в память евангельского события рождения Иисуса от Марии в пещере близ Вифлеема, во времена правления Ирода (Мф. 1 : 18—25; 2 : 1—12; Лк. 2 : 1—20). Он не был распространен в I и II вв. Среди христиан не было и единодушного мнения о дате этого события (разброс дат был очень велик: 25—28 марта, 6—10 января, 20 мая и пр.), поскольку более значимым праздником считалась Пасха, подобно тому как не отмечались дни рождения христианских мучеников. Вместо этого днями их памяти считались дни их обращения (крещения в христианство и/или кончины), именовавшиеся *Natalitia* — «родины» (в знак их рождения в новую жизнь). Климент Александрийский (ум. до 216 г.) в «Строматах» (I, 21) свидетельствует о том, что первыми праздник Рождества Божественного Логоса дополнили отдельным праздником Крещения гностики, последователи Василида. Именно нововведения гностиков, по мнению некоторых православных эортологов¹, послужили причиной возникновения аналогичного христианского праздника². Праздник Рождества Христова изначально отмечался на христианском Востоке 6 января (по юлианскому календарю) и назывался «Богоявление» (Επιφάνεια), а на Западе — 25 декабря и назывался *Natalis*. Некоторыми литургистами высказывается предположение, что перенос Римской церковью праздника *Natalis* с 6 января на 25 декабря был связан с необходимостью замещения радостного языческого праздника ожидания весны и солнцеворота *dies Invicti* (дня «Непобедимого Солнца», следовавшего сразу за мрачным праздником Сатурна 18—23 декабря)³. Только с IV в. (но не позднее 354 г.) вся церковь стала праздновать Рождество Христова 25 декабря, отдельно от Крещения (или Богоявления — Θεοφάνια) Господня (6—7 января), связывая дату с необходимостью учета точного срока протекания девятимесячной беременности (отсчет ведется с даты Благовещения — 25 марта), а не с вытеснением христианством культа Митры. Древний обычай совмещения праздников Рождества Христова и Крещения в один, бытовавший в некоторых христианских общинах Палестины и Египта в IV—VI вв., сохранился поныне в Армянской апостольской церкви. Празднику Рождества Христова в православии предшествует строгий 40-дневный пост, а в католицизме и протестантизме — 4-недельный адвент (*adventus* — приход).

¹ Эортология (от греч. εορτή — праздник) — «праздниковедение», раздел литургики, занимающийся вопросами истории и теории христианских праздников.

² См.: Скабалланович М. Рождество Христова. Киев, 1916. Репр. Св.-Тр. Серг. лавра, 1995. С. 178.

³ См.: Там же. С. 179—180.

Праздник Пасхи установлен в честь Воскресения Иисуса Христа из мертвых. Ветхозаветная пасха совершалась в память освобождения иудеев из египетского плена (Исх. 12 : 11). Фесах (др.-евр.) — «прошел мимо», «пощада», так как «ангел смерти» прошел мимо домов, косяки дверей которых были помазаны кровью жертвенного агнца. По евангелисту Иоанну (гл. 18 и 19), Иисус с апостолами совершил Тайную Вечерю в четверг (13 нисана), умер на кресте в пятницу (14 нисана), а воскрес на второй день еврейской пасхи, когда в храм приносился первый сноп нового урожая (Лев. 23 : 10). Поэтому во II в. существовало два праздника Пасхи: *πάσχα σταυρωσῆς*, *pascha crucificationis* — в память смерти Спасителя; и *πάσχα ἀναστάσεως*, *pascha resurrectionis* — в честь воскресения и выведения душ умерших из шеола (ада). Причем иногда грекоязыческие богословы связывали слово «пасха» с древнегреческим *πάσχειν* — страдать. В современном православном богослужении «Пасхе крестной» соответствует служба Страстной пятницы, а «Пасхе воскресения» — собственно Пасхальная полунощница и последующие за ней службы¹. С V в. Пасха Христова становится единым праздником, которому предшествует строгий (в православии семинедельный Великий) пост. Для исчисления точных дат ежегодного празднования Пасхи созданы специальные таблицы пасхалии, соответствующие постановлениям Никейского Вселенского собора 325 г.

Православные праздники признаются одной, несколькими или всеми православными церквями. Их можно классифицировать по нескольким признакам.

1. По торжественности: великие (Пасха, Покров Пресв. Богородицы, Рождество Иоанна Предтечи, Усекновение честной главы Иоанна Предтечи, Обрезание Господне и дванадесятые праздники, т. е. 12 особенно чтимых: Рождество Христово, Крещение, Преображение, Вход Господень в Иерусалим, Вознесение, Пятидесятница, Крестовоздвижение, Рождество Пресвятой Богородицы, Сретение, Введение во храм, Благовещение и Успение); средние (в честь апостолов, великих святителей и преподобных) и малые (в честь богородичных икон, различных святых и т. п.).

2. По времени проведения: подвижные, переходящие (зависят от пасхалий: неделя сыропустная — последний день Масленицы, Прощеное воскресенье; неделя ваий — т. е. «ветвей», иначе Вербное воскресенье — Вход Господень в Иерусалим; Пасха; Преполовление Пятидесятницы; Вознесение Господне; День Святой Троицы, или Пятидесятница;

¹ См.: Ильин В. Запечатанный гроб. Пасха нетления. (Объяснение служб Страстной седмицы и Пасхи). Репр. Св.-Тр. Серг. лавра, 1995.

Духов день и др.); неподвижные, непереходящие (с неизменной датой проведения).

3. По степени распространенности: общеправославные (признаются всеми православными церквями, составляющими единое Вселенское православие); общецерковные (характерные для какой-либо одной православной церкви); местные (епархиальные), монастырские, храмовые (например, некоторые престольные). Можно, видимо, говорить и о частных (например, день тезоименитства).

4. По объекту прославления: Господни (в память важнейших событий жизни Иисуса Христа, прославления Животворящего Креста, обретения Нерукотворного образа (убруса) Иисуса и Его ризы); Богородичны (в память событий ее жизни: Введение во храм, Успение и т. д.; обретения и положения на хранение в храмах ее ризы и пояса; прославления ее чудотворных икон); праздники в честь «сил бесплотных» (Собор Архангела Михаила и др.); праздники в честь святых (день Всех святых, в земле российской просиявших, день Новомучеников и исповедников российских и т. д.).

5. По количеству праздничных дней — многодневные (Светлая седмица) и однодневные.

6. По этническому признаку — русские, греческие, грузинские, американские, японские и пр.

Великие праздники имеют так называемые предпразднества (к примеру, сочельник) и попразднества (вплоть до так называемого отдания праздника). Дни первоверховных апостолов Петра и Павла и Успения Божией Матери предваряются кратковременными постами. Количество православных праздников так велико, что даже в будни обычно вспоминается несколько значимых событий и персоналий.

Русское православное церковное новолетие празднуется по традиции в сентябре (с 13-го на 14-е по новому стилю), что соответствует началу годового праздничного цикла, прямо связанного с ходом сакрального времени, со сменой событий библейской и церковной истории, нашедших свое отражение в богослужении великих праздников (в том числе дванадесятых), начиная от Рождества Пресвятой Богородицы (21 сентября по новому стилю) и заканчивая ее Успением (28 августа по новому стилю). Следует помнить, что в православии выделяют три круга богослужений: суточный, начинающийся вечером накануне дня; седмичный, куда входят все богослужения одной календарной недели; и годовой.

Рождество Пресвятой Богородицы празднуется с IV—V вв. как память рождения Марии от весьма престарелых родителей св. Иоакима и Анны. В текстах Библии сведений о рождении Марии нет, они относятся к церковному преданию. Праздник этот возник на христианском Вос-

токе еще до отделения дохалкидонитов, поскольку отмечается в Коптской и Яковитской церквях (8/21 сентября). Из древней службы до наших дней сохранился только тропарь «Рождество Твое, Богородице Дево...» (V в.), большая часть нынешних песнопений этого праздника появилась в период VII—XI вв.

Воздвижение Креста Господня (27 сентября по новому стилю) отмечается с начала IV в., со времени обнаружения матерью императора Константина I Еленой на горе близ Иерусалима креста, принятого за тот, на котором был распят Иисус Христос. По преданию, отраженному в различных версиях в трудах историков: Руфина, Сократа, Созомена, Феодорита, Никифора Каллиста, в древнем колодце для сбора дождевой воды, в который после казни римляне свалили все кресты, было найдено три кипарисовых (?) креста, но лишь на одном из них воскрес умерший. Именно этот крест епископ Макарий поднимал (воздвигал) для демонстрации верующим. Отсюда и название праздника. До наших дней обнаруженный на Голгофе крест не сохранился: начиная примерно с XII в. от него стали отделять частицы и помещать их в реликварии различных храмов и монастырей, пока окончательно не раздробили весь.

14 октября (по новому стилю) празднуется Покров Пресвятой Богородицы, причем этот праздник считается великим только в русском православии. Он был установлен в память освобождения Константинополя от осады в X в. В ночь перед решающим боем с сарацинами во Влахернском храме Константинополя св. Андрею Юродивому было видение Богоматери, распростершей свое покрывало (омофор) над молящимися.

К VII—VIII вв. относится установление дванадесятого праздника Введения во храм Пресвятой Богородицы. Первое упоминание о нем, относимое к восточной христианской традиции, содержится в Синайском праздничном Евангелии 715 г., у яковитов он известен с XII в., а в Римско-католической церкви — с 1372 г. Сведения об этом событии есть лишь в святоотеческом предании: трехлетнюю Марию как первого ребенка родители привели в Иерусалимский храм для свершения обета посвящения Богу. Девочка самостоятельно поднялась по многочисленным храмовым ступеням и самым первосвященником Захарией (будущим отцом Иоанна Предтечи) была введена в «Святая святых», куда кроме первосвященника никто не имел права доступа. Празднуется 4 декабря (по новому стилю). Дата выбрана сравнительно случайно: праздничным стал восьмидесятый день после начала церковного новолетия (1 сентября по старому стилю), так как в Иерусалимский храм для совершения очистительных и искупительных обрядов младенцы женского пола приносились родителями на 80-й день от рождения. Считается, что и праздник Введения во храм Пресвятой Богородицы изначально

приурочивался также и к этому событию — принесению ее в храм для совершения очистительных обрядов.

6 января (по новому стилю) отмечается Навечерие Рождества Христова — Рождественский сочельник. Наименование «сочельник» происходит от слова «сочиво» — постная еда из вареной пшеницы с медом, которая на Руси заменила сочевицу, вареную чечевицу. На следующий день празднуется Рождество Христово.

14 января (по новому стилю) с VIII в. в один день празднуются Обрезание Господне и память св. Василия Великого. На восьмые сутки после рождения все еврейские младенцы мужского пола подвергались обрезанию в ознаменование Завета Бога с Авраамом и во исполнение Моисеева закона. Именно в этот день Богомладенец был назван Иисусом.

18 января (по новому стилю) — Навечерие Богоявления (Крещенский сочельник). Ранним утром совершается первое великое освящение воды. Православные верят, что «крещенская вода» (αγιασμα — освящение) обладает особыми свойствами. Ею «причащали» вместо Св. Даров людей, находящихся под церковным «прещением» — наказанием.

На следующий день празднуется Святое Богоявление, поскольку именно в момент погружения Иисуса в воды Иордана, по мысли православных богословов, Бог явил Себя людям в трех ипостасях: был слышим глас Бога Отца, Бог Сын ходил по земле и был крещен как человек Иоанном Предтечей, Бог Дух Святой сошел на Христа в виде голубя. Другое название праздника — Крещение Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, в этот день ранним утром совершается второе великое освящение воды. Известен с IV в.

Сретение Господа нашего Иисуса Христа празднуется верующими 15 февраля (по новому стилю) и связано с новозаветным рассказом о принесении Марией и Иосифом младенца Иисуса в храм на 40 день после рождения для принесения очистительной жертвы и «выкупа» первенца у Бога. У храма их встретили праведные Симеон Богоприимец и Анна пророчица. «Сретение» — встреча. Известен праздник с III—IV вв.

Благовещение Пресвятой Богородицы отмечается 7 апреля (по новому стилю) и считается днем воплощения Спасителя. Когда Марии исполнилось четырнадцать лет, она перешла жить в дом своего обручника Иосифа. По Евангелию, ей явился архангел Гавриил с вестью о том, что она станет матерью Сына Божия. Установлен праздник в IV в. в Константинополе.

Вход Господень в Иерусалим (Вербное, пальмовое воскресенье) празднуется с первых веков христианства. По Евангелию, вскоре после воскрешения Лазаря Иисус въехал в Иерусалим, сидя на молодом осле.

Люди приветствовали Его как царя, с пальмовыми ветвями в руках. Переходящий праздник. За ним следует Страстная седмица и Пасха.

На 40 день после воскресения Иисус, выведя апостолов на гору Елеонскую, простился с ними, обещал послать им Духа-Утешителя и, благословив, вознесся на Небеса. В честь этого евангельского события установлен в IV—V вв. праздник Вознесения Господня.

На 50 день по Пасхе празднуется День Святой Троицы (Пятидесятница) в память Сошествия Святого Духа на апостолов, собравшихся в Сионской горнице в Иерусалиме, после которого апостолы стали говорить на разных языках (глоссолалия) и смогли проповедовать учение Иисуса по всему миру.

Праздник Пятидесятницы древнеиудейского происхождения. Этот древний обычай торжественного начала жатвы пшеницы (Числ. 34 : 22; Втор. 16 : 20) был переосмыслен христианской традицией. В «Постановлениях апостольских» (III—V вв. н. э.) содержится требование праздновать новозаветную Пятидесятницу. С V в. День Св. Троицы стал известен повсеместно, на христианском Востоке в VI—VII вв. был составлен чин богослужения Пятидесятницы, в который вошли кондак и икосы Романа Сладкопевца (VI в.), а в VIII в. он был дополнен канонами Иоанна Дамаскина и Космы Маюмского.

На следующее утро отмечается День Святого Духа, Утешителя.

К великим праздникам относятся также: Рождество Иоанна Предтечи (7 июля по новому стилю; в честь рождения по предсказанию архангела Гавриила у престарелого священника Захарии и его жены Елисаветы сына Иоанна, ставшего. Пророком, Предтечей и Крестителем Господним); день славных и всехвальных первоверховных апостолов Петра и Павла (как более других апостолов потрудившихся в деле евангельской проповеди среди иудеев и язычников; 12 июля по новому стилю); Усекновение честной главы Иоанна Предтечи (в память о казни царем Иродом праведника в угоду нечестивой жене Иродиаде, которую он обличал; 11 августа по новому стилю). К двенадцатым праздникам, завершающим годовой цикл, относятся: Преображение Господне на горе Фавор перед избранными учениками Петром, Иаковом и Иоанном, когда лик Иисуса просиял, а одежды сделались белыми. Этот день почитается верующими как момент явления Христом славы своего божества; празднуется 19 августа по новому стилю, известен с IV в.

Также к великим праздникам относится Успение Пресвятой Богородицы. В день ее кончины, по церковному преданию, облака принесли апостолов со всех концов земли в Иерусалим и сам Христос принял ее душу. Мария была погребена в Гефсимании, близ могилы своих родителей Иоакима и Анны. Когда же на третий день после погребения апостолы решились открыть гробницу по просьбе ап. Фомы, тела в ней не оказалось — оно тоже было взято на небо. Дата кончины Ма-

рии точно не известна. Ипполит Римский называет 43 г. после Рождества Христова, Епифаний Кипрский — 58 г., Никифор Каллист — 44 г. С VII в. получает распространение апокрифическое «Сказание об успении Пресв. Богородицы» Мелитона Сардикийского, в котором называется дата — 55 г. Эортологи полагают, что в древней церкви имелся один праздник в честь Девы Марии, который затем распался на несколько. Сохранился реликт этого древнего торжества — Собор Пресв. Богородицы (26 декабря по старому стилю). Память Успения (κοιμησις, μεταστασις, dormitio, abitus) Богоматери отмечалась со II—III вв., но нынешний праздник (28 августа по новому стилю) не мог появиться ранее V в., что подтверждается армянскими и латинскими источниками.

По православной традиции каждый праздник (за редким исключением) имеет свою икону, которая устанавливается в день торжества на специальном аналое (наклонном столике-пюпитре) посреди храма. Словом икона (от древнегреч. εἰκών — образ, портрет, мысленное представление о ком-либо, сравнение) во II—VII вв. обозначалось любое изображение персонажей (в первую очередь Иисуса Христа, Богородицы, апостолов, ангелов, святых) и событий (христианских праздников) библейской и церковной истории вне зависимости от техники исполнения и изобразительных средств различных видов пластических искусств: скульптуры, рельефа, резьбы, чеканки, мозаики, монументальной («а секко», «а фреско», «а меццо-фреско») и станковой (энкаустика, темпера) живописи, графической миниатюры и пр. Позднее (с VIII в.) икона начинает пониматься преимущественно как моленный образ, включенный в сферу литургической практики. В классическом варианте икона представляет собой специально подготовленную деревянную доску с наклеенной на нее паволокой (редкой тканью) и нанесенным сверху левкасом (грунтом), по которому, собственно, и пишется изображение темперными либо масляными красками.

По источнику возникновения священник П. А. Флоренский разделял иконы на четыре типа: библейские; портретные; писанные по преданию, т. е. с опорой на чужой духовный опыт; явленные, в основе которых лежит собственный духовный опыт иконописца. Среди функций иконы можно выделить: а) иллюстративную или дидактически-информативную, поскольку икона способна изъяснять события библейской и церковной истории, служить своеобразным пособием для неграмотных, особенно это касается праздничных икон и икон с клеймами¹; б) дис-

¹ На эту функцию указывали Нил Синайский (V в.), папа Григорий Великий (VI—VII вв.) и др. Однако, чтобы понять смысл иконописного изображения, необходимо овладеть языком символов иконописи (поэтому «неграмотность» в данном контексте относима лишь к навыку чтения и письма).

циплинирующую, поскольку зримый образ позволяет сосредоточиться во время молитвы, сконцентрировать внимание на предмете веры; в) коммуникативную, поскольку икона призвана служить одним из связующих звеньев между горним и дольным мирами, помогать молящимся в общении со святыми заступниками; г) компенсаторную, поскольку чудотворные иконы считаются проводниками благодати. Хотя эктип (εκτύπος — отобраз, отображение) отделен от первообраза — архетипа, но «энергии» первообраза, по мысли богословов, продолжают в нем реально присутствовать; д) «напоминательную», поскольку икона способствует «припоминанию» (ἀναμνησις), причем не только в плане субъективно-ассоциативном — она действительно побуждает человека к памятованию и почитанию, но и в плане объективно-онтологическом, т. е. явлению идеи; е) анагогическую (возвышающую), поскольку, по определению VII Вселенского собора (787), «глазами взирая на образ, умом восходим к Первообразу»; ж) декоративную, или эстетическую, на которую обращал внимание еще Иоанн Дамаскин (VIII в.).

Византийская теория иконы строится на утверждении Псевдо-Дионисия Ареопагита о том, что «вещи явленные суть воистину иконы вещей незримых». Таким образом, богословие иконы оказывается включенным в общую христианскую теорию образа: Бог Сын — образ ипостаси Бога Отца (Евр. 1 : 3), человек — образ Создателя, Ветхий Завет — икона Нового Завета (Евр. 9 : 9) и т. д. Более того, икона может выступать не только в качестве обозначения священного архетипа (денотата), но и в качестве прототипа для другого изображения — «списка», т. е. служить «образ(ц)ом» для «образа образа», именно на этом построена практика распространения списков чудотворных икон, в первую очередь богородичных. Изображение Бога становится оправданным только после Боговоплощения (Ин. 1 : 18), поскольку виденное изобразимо. А разведение богословских понятий богослужебного «поклонения» только Богу (λατρεία) и внебогослужебного «почитания» святых (προσκύνησις) разрешило спор с иконоборцами в пользу защитников иконопочитания. Возможно предположить, что икона играет роль своеобразного оstenсивного «определения», поскольку непосредственно предъявляет зрителю образ предмета веры. Это становится особенно заметно, если не нарушается последовательность «агиографического топоса опознания»: сначала некий современник воочию наблюдает за жизнью подвижника, затем среди прочих воспоминаний оставляет словесный портрет святого — иконисмос (εἰκονισμός), по которому пишется икона, а позднее, когда получают распространение многочисленные «изводы», созданные на основе каноничного «подлинника», верующие легко идентифицируют данный образ в ряду других икон одного чина, а также узнают святого в мистических видениях.

К концу I-го тысячелетия н. э. иконография выработала собственный символический язык, отличный от языка позднеантичного искусства (например, фаюмского портрета). Иконам становятся присущи: знаковый характер изображения; локальный цвет; силуэтность; персоналистичность, (т. е. фиксированность внимания на ликах, глазах). Также статичность поз, инвариантность жестикulations персонажей, отказ от аллегоричности; отсутствие светотеневых эффектов; плоскостность (двумерность) поля изображения; деформация видимых пропорций; семантическое противопоставление правого и левого. Для икон характерна «обратная перспектива», представляющая собой комбинацию различных приемов пространственных построений: локальную аксонометрию, собственно обратную перспективу, перцептивную перспективу, зеркальную симметрию и пр.; циклическое время; ориентация на внутреннюю (т. е. включенную в изображение) и динамичную зрительскую позицию; подчеркнутая условность фона и деталей интерьера; эсхатологичность, поскольку иконописец стремится выразить будущую славу Царствия Небесного как уже доступную святым реальность.

На христианском Востоке, равно как и на христианском Западе, наибольшее распространение получили иконы Иисуса Христа и Божией Матери. Древнейшими аллегорическими изображениями библейских сюжетов являются фрески в г. Помпеи (до 79 г.) и в катакомбах Доура-Европос (Междуречье, начало II в.). Появление богородичных икон церковное предание относит к апостольским временам, но из сохранившихся самые ранние датируются лишь V—VI вв. (монастырь Св. Екатерины на Синае), а первой иконой Иисуса Христа считается утерянный после 1204 г. убрус — образ Спаса Нерукотворного. Традиционно выделяют семь основных типов икон Спасителя: Спас Нерукотворный, Спас Младенец (Эммануил), Спас Ветхий Денми (Саваоф), Великий Архирей, Ангел Великого Совета (София на троне), Вседержитель (Пантократор), Спас Всемиловитый (Сотер); и шесть типов икон Божией Матери: Оранта, Влахернитисса (Знамение), Елеуса (Умиление), Одигитрия (Путеводительница), Агиосоритисса (Деисисная), Ассунта (Вознесенная). Следует различать типы икон Богоматери и конкретные «изводы» их, т. е. чтимые списки, разнящиеся с прототипом мелкими деталями. В русском православии получили широкое распространение только пять из шести типов богородичных икон, а в качестве чудотворных списков (копий) почитаются более трехсот.

В связи с популярностью культа икон Богородицы в России об иконографии Божией Матери следует сказать подробнее. 1) «Оранта» — так именуется фронтальный, расположенный лицом к зрителю образ Богоматери, молящейся с воздетыми руками, без Богомладенца.

Примером этого типа может служить мозаичная икона «Нерушимая Стена» в конхе (своде) центральной апсиды (алтарной ниши восточной стены) храма Св. Софии в Киеве; 2) «Влахернитисса» (название указывает на происхождение образа из константинопольского Влахернского храма) — изображает Богоматерь с воздетыми до плеч руками в жесте адорации (моления). Обязательными константными признаками являются: количество ликов — два; образ Спаса-Эммануила, помещенный на уровне груди или лона Богоматери. При этом Младенец часто изображается в сферической «славе» (манторле), если этой «славы» нет, икона называется «Воплощенная»; положение рук — они широко разведены на уровне плеч, что осмысливалось как символ слов «Πλάτυσται τὸν οὐρανόν» («Ширшая небес»); положение фигур — фронтальное. Примерами этого типа могут служить новгородское «Знамение» и ярославская «Великая Панагия», некорректно именуемая также «Орантой»; 3) «Елеуса» («Умиление») — т. е. милостивая, милующая: Богоматерь с Богомладенцем на руке, который обнимает ее за шею, лики их сближены щека к щеке. Н. П. Лихачев выделял в иконографии «Елеусы» три вида изображений: а) обычное; б) с рукой Младенца, вложенной в руку Матери («Братская Киевская»); в) «Взыграние» (появилась на Руси не ранее XIII в. под влиянием сербской иконографии) — Богоматерь с играющим младенцем на руках, который, повернувшись к ней корпусом и глядя на нее снизу вверх, протягивает руку к ее щеке. Наиболее чтимыми на Руси изводами «Елеусы» являются «Владимирская», «Донская», «Толгская тронная», «Толгская II», «Феодоровская», «Аравийская» («О всепетая Мати»), «Блаженное Чрево», «Елецкая», «Игоревская», «Неувядаемый Цвет», «Почаевская» и др. Особенности этого иконографического сюжета являются: типологическая широта смысла («Умиление» — «Взыграние» — «Страстная») и вариативность изображений Эммануила. К «Елеусе» могло быть отнесено наименование «Горгоепикос» («Скорпомощница»), к праворучному «Умилению» (т. е. если Младенец изображался сидящим на правой руке Богоматери), — «Эпискепис» («Заступница», «Покровительница», от греч. σκεπη — защита); 4) «Одигитрия» («Путеводительница») известна с V в. Классическая форма сложилась к IX в.: Богоматерь с младенцем на руке, Эммануил благословляет правой, а в левой держит свиток. В русском православии особенно почитаются «Смоленская Одигитрия» (XI в.), «Тихвинская» (1383 г.), «Иверская», «Грузинская» (или «Портаитисса» — «Вратарница»), «Казанская» (1579 г.), а также, например, «Утоли моя печали», «Тамбовская», «Благоуханный Цвет». У «Одигитрии» более суровый облик, чем у «Елеусы», хотя известен ее византийский извод, именуемый «Первилепта» («Прекрасная видом»); 5) «Агиосоритисса» (иначе

«Деисусная») была написана в V в. для константинопольского храма, в специальном реликварии которого хранился пояс Богоматери. Место, где был выстроен храм, называлось «Халкопратия» («Медный рынок»), отчего и образ Богоматери получил еще одно имя — «Халкопратиссы». На иконе изображается Богоматерь в трехчетвертном развороте по отношению к Спасу и с воздетыми к нему в молении руками, согнутыми в локтях и почти сложенными вместе. Этот жест характерен для «Деисиса» («Моления»). Постепенно сюжет стал самостоятельным, одноличным, т. е. без лица Христа; в Византии появились различные изводы: «Воззвание» и «Утешение» («Параклисис»). На иконе стали помещать только ростовую фигуру Богородицы, а фигуру Спаса в Силах писали на отдельной доске, что составило центральную композицию так называемого «деисусного» ряда православного иконостаса. В одной руке Богоматерь может держать свиток с текстом молитвы (так называемая «Просительница»), как, например, на иконе «Боголюбской»; б) «Ассунта» («Вознесенная») почти не известна русскому православию, примером может служить лишь фреска церкви Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря. «Страшный Суд» — единственная композиция, на которой могло присутствовать изображение «Ассунты». Становление сюжета имеет длительную историю (V—IX вв.). На иконе представлено фронтальное по отношению к зрителю ростовое изображение Богоматери без Богомладенца. Жест «Ассунты» — это жест слабого противоречия, возражения: руки близко сведены, раскрыты ладонями на зрителя, тыльной стороной прижаты к груди. Этот жест подобен тому, что встречается на иконах Благовещения и Сошествия Святого Духа на апостолов (Пятидесятницы).

Характерной особенностью храмовых интерьеров в некоторых православных традициях: русской, сербской, болгарской, стало наличие высокого иконостаса — алтарной преграды из множества икон. Формирование иконостаса (греч. *εἰκονοστάσιον* — иконостав) имеет длительную историю. Оформление интерьера православного храма восходит к ветхозаветному культурному наследию. Первично алтарь отделялся от нефа (центральной части) лишь полотняной завесой — катапетасмой (*καταπέτασμα*), натянутой между двумя столпами. Позднее в Византии появились невысокие балюстрады, служившие утилитарным целям предохранения священных предметов и церковной утвари от возможного напора толпы, заимствованные из архитектуры светских базилик, где они выполняли сходные функции. Сравнительно рано преграды стали делать с колоннами в рост человека, несущими архитрав. На мраморном архитраве обычно высекали изображение креста. Со времен Юстиниана Великого (VI в.) на архитраве стали помещать изображения Иисуса Христа, Девы Марии, апостолов, пророков, ангелов. Эпоха ико-

ноборчества приостановила эволюцию иконостаса: в IX в. он представлял собой портик с колоннами и свободным пространством между ними, символизирующим идею открытости. С XI в. изображения новозаветных персонажей стали помещать не только на архитраве (космитисе), но и в промежутках колоннады, кроме центрального проема, который стали именовать «царскими вратами». Именно над ними размещалось ядро живописной композиции — так называемый Деисис (Δεῖσις — «моление»), триптих: Спаситель в окружении Богоматери и Иоанна Предтечи, немного склонившихся в молитвенных позах.

Если в Византии количество ярусов икон на иконостасе не превышало двух-трех, то на Руси уже в XIV в. были известны многоярусные, так называемые «тябловые» конструкции. «Тяблом» на Руси именовали длинный деревянный брус во всю ширину иконостаса, опирающийся на выступы стен и деревянные колонны¹. Ряды темплов и колонн создавали необходимую ячеистую структуру, удобную для монтажа иконных досок. Период формирования современного русского пятиярусного иконостаса приходится на XV—XVI вв. В конце XVII—начале XVIII вв. русская конструкция была заимствована архитекторами, возводившими монастырские здания на горе Афон, откуда в эпоху турецкого завоевания традиция высоких темпловых иконостасов распространила свое влияние на Балканы. Иконостас «рос» снизу вверх. Он представляет собой цельное, зримое, невербальное (если не считать надписей на иконах) повествование об эволюции христианской Церкви на земле. Поэтому «читать» его нужно сверху вниз. 1. Верхний чин (ярус) именуется «праотеческим» и являет первоначальную ветхозаветную церковь от Адама до Моисея, предков Иисуса Христа по человечеству. Центральной композицией этого яруса является икона «Троицы Ветхозаветной» — явление Аврааму и Сарре трех ангелов у дуба Мамврийского. В XVI—XVII вв. икону «Троицы» стали замещать так называемым «Отечеством», изображавшим «Ветхого Денми» на троне в концентрических кругах, держащего на коленях Эммануила, над головой которого витает голубь — символ Святого Духа. 2. Следующий ряд — «пророческий» (другое название — Богородичный чин). Он состоит из икон пророков, живших в период от Моисея до Христа. В центре помещается икона Божией Матери «Знамение». 3. Ниже их располагается «праздничный» чин — ряд из небольших по формату икон важнейших событий новозаветной истории, распределенных в соответствии с годовым кругом православных праздников: от Рождества Богоматери до ее Успения. Цент-

¹ Слово «тябло» — искаженное произнесение греческого слова «τετπλον», в свою очередь этимологически восходящего к латинскому «templum» — священный участок. Метонимическое значение этого слова — «ограда Святого Святых».

рирующей композиции этот ряд не имеет. Между пророческим и праздничным чинами крайне редко, но все же встречаются иногда два промежуточных ряда: 3а) страстной, повествующий о Страстях Господних, и 3б) страстной апостольский, повествующий о преследованиях и фактах мученической кончины первых учеников Христа. 4. Четвертый сверху ряд классического пятиярусного иконостаса — Деисусный чин, древнее ядро будущего иконостаса. В центре Деисуса — икона «Спаса в Силах», а по бокам от нее расходятся два «крыла» из икон, изображающих в молитвенном полупоклоне Богородицу и Иоанна Крестителя, архангелов Михаила и Гавриила, святителей: Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Николая Мирликийского и т. д. 5. Самый нижний ярус — «местный». Икон в нем обычно немного — они занимают промежутки между тремя дверными проемами: северными вратами, ведущими к жертвеннику, центральными вратами — Царскими, стоящими на продольной оси симметрии храма, и южными, ведущими в «дьяконник». На боковых вратах помещают парные изображения: или архангелов, или первомучеников Стефана и Лаврентия, или святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого. Царские врата украшаются шестью иконами: четырьмя образами евангелистов и диптихом Благовещения. Над Царскими вратами укрепляется широкая доска с изображением Тайной Вечери. Выбор икон поместного ряда достаточно произволен, кроме одной, находящейся для зрителя справа от Царских врат по счету первой или второй. Это так называемая «храмовая икона», указывающая на то, в честь какого святого или события священной истории освящен данный храм.

Церковное (каноническое) право. Слово «канон» используется в смысле дисциплинарных постановлений: апостольских, соборных и святоотеческих правил. В этом случае вводятся такие понятия, как: *κανων* (церковное правило), *орос* (догматическое определение Вселенского или иного собора), *воцос* (гражданский закон). Свод канонических правил, которыми до сих пор руководствуются православные поместные церкви, впервые был официально утвержден на Трулльском соборе 692 г. Понятие «церковного права» шире, чем понятие «канонического»¹, действующего на основании лишь тех источников, которые, собственно, и являются «канонами» в точном смысле слова.

Каноны св. апостолов — собрание 85 правил, регулирующих церковные отношения, созданное в промежутке конца III — конца IV вв., вероятно, в Сирии или Египте на основании апостольских посланий и преданий. В тесной связи с этими правилами находятся «Апостольские

¹ См.: Соколов Н. Из лекций по церковному праву. Вып. 1: Введение в церковное право. М., 1874; Вып. 2: Система канонического права. М., 1875.

постановления» — памятник, возникший не ранее начала V в. и опирающийся на ряд различных источников, среди которых можно назвать греческий текст «Учения двенадцати апостолов» (Сирия, конец I — начало II вв.) и сирийский текст «Учения кафолического двенадцати апостолов и святых учеников Спасителя нашего» (середина III в.).

К канонам Вселенских соборов относятся: 20 правил Никейского собора (325), 7 правил I Константинопольского собора (381), 8 правил Ефесского собора (431), 30 правил (в католической традиции — 27) Халкидонского собора (451), 102 правила (в ранней католической традиции — 98) Трулльского (пято-шестого собора 691—692 гг.), 22 правила II Никейского собора (787). На II-м и III-м Константинопольских соборах (соответственно V (553 г.) и VI (680 г.) Вселенских) не было издано никаких канонов, но своеобразной компенсацией этого стали правила Трулльского собора, состоявшегося в Константинополе именно в тех же самых царских палатах (ἐν Τρουλλῶν), что и VI Вселенский, откуда и произошло название «Трулльского» и «пято-шестого». Поздняя католическая традиция не признает, наряду с некоторыми другими, правила этого собора каноническими.

К канонам поместных соборов, общеобязательных для всех восточных церквей, относятся: 25 правил Анкирского собора (314), 15 правил Неокесарийского собора (между 315—325 гг.), 20/21 правило Гангрского собора (около 340 г.)¹, 25 правил Антиохийского собора (341), 58/60 правил Лаодикийского собора (около 343 г.), 20/21 правило Сардикийского (Сердикского) собора (343), 1 правило Константинопольского собора (394), 133 правила (в славянской «Кормчей» — 134 или 138 правил, а в «Афинской Синтагме» — 147) Карфагенского собора (419), 17 правил Константинопольского (двукратного) собора в храме Св. апостолов (861), 3 правила Константинопольского собора в храме Св. Софии (879).

Каноны святых отцов — это послания тринадцати авторитетных епископов, написанные в виде ответов на частные вопросы других пастырей и богословов и утвержденные в качестве канонических Трулльским собором. К ним относятся: 4 правила Дионисия Александрийского (ум. 265), 11/13 правил Григория Неокесарийского (ум. 270 или 272), 13/14 правил Петра Александрийского (ум. 311), 3 правила Афанасия Великого, Александрийского (ум. 373), 92 правила Василия Великого

¹ Поскольку в различных источниках порядковые номера правил не всегда совпадают — в зависимости от того, как группировали их составители, — через знак «/» даются наиболее часто встречающиеся варианты нумерации.

(ум. 379), 15/18 правил Тимофея Александрийского (ум. 355), 1 правило Григория Богослова (ум. 389), 1 правило Амфилохия Иконийского (ум. 395), 8 правил Григория Нисского (ум. 395), 14 правил Феофила Александрийского (ум. 412), 5 правил Кирилла Александрийского (ум. 444), 1 правило Геннадия Константинопольского (ум. 479), 1 правило Тарасия Константинопольского (ум. 809). Кроме названных к святоотеческим канонам относят также ряд дополнительных: 65 правил Иоанна Постника, патриарха Константинопольского (ум. 595), 49 правил Никифора Исповедника, патриарха Константинопольского (ум. 826 или 828), 11 правил Николая, патриарха Константинопольского (ум. 925) и некоторые другие.

Перечисленные каноны входят полностью или частично в целый ряд хронологических и систематических канонических сборников, древнейшими из которых являются: Понтийский сборник (IV—V вв.), «Синописис» (VI в.), «Синагога» Иоанна Схоластика (VI в.), «Номоканон в 14 титулах» («Фотиев номоканон» VI в., 2-я редакция — IX в.), «Каноническая Синтагма» (VI—VII вв.), «Номоканон в 50 титулах» (VI—VII вв.). Позднейшие сборники включали в себя большие фрагменты предшествующих. На церковно-славянском языке каноны помещены в «Книге правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец», в «Кормчей книге» Саввы Сербского, а также (в сокращенном виде) в «Номоканоне при Большом Требнике». Ознакомиться с содержанием указанных сборников и кругом вопросов, регулируемых в то время церковным законодательством, удобно на примере «Синтагмы». «Каноническая Синтагма» (Συνταγμα κανονικων), появившаяся в Константинополе не позднее 691 г., была разделена на две большие части. Первая из них в систематическом виде содержала ссылки на правила: о богословии, православной вере, канонах и хиротонии, о постройке и освящении церквей, о храмах, не имеющих святых мощей, о священных сосудах, о молитвах, псалмопении, чтении, причастии, об одежде и обязанностях низших клириков, об оглашенных и св. крещении, о не посещающих церкви, о посте, о праздниках Пасхи и Пятидесятницы, о церковных областях, о преступлениях, церковном суде, отлучении, извержении из сана, покаянии, об управлении церковным имуществом, о монастырях и монахах, о еретиках и язычниках, о мирянах и пр. А вторая — излагала сами тексты канонов.

Некоторые законодательные акты византийских императоров относительно Церкви, составлявшие единое целое с сугубо церковным законодательством, вошли в «Номоканон». Первым из таких актов можно считать так называемый «Феодосиев кодекс» 438 г., который спустя сто-

летие был кардинально переработан Юстинианом Великим (527—565)¹. Новый Codex Iustinianus состоял из 12 книг². В 535 г. Codex Iustinianus пополнился внушительным списком изменений и дополнений — новелл, касающихся жизни Церкви. Существовало также краткое изложение правовых актов императоров-иконоборцев Льва Исавра и Константина Копронима, так называемая «Эклога законов» (Εκλογή τῶν νομῶν, 741 г.). В православной «Кормчей» она содержится в переработанном виде и с ошибочным надписанием ее авторства: именами императоров Льва Мудрого и сына его Константина. Последующие редакции законодательства осуществили императоры Василий Македонянин (конец IX в.), Лев Философ (X в.) и Константин Багрянородный (X в.). «Прохирон» (προχέιρον νομῶν — «Ручная книга законов в 40 титулах», 870—879 гг.) Василия Македонянина был позднее переведен на славянский язык и составил 48-ю главу православной печатной «Кормчей». Василий и его сын Лев после публикации «Прохирона» составили еще один сборник государственно-церковных установлений. Новое издание получило наименование «Базилик» (τὰ βασιλικά νομίσματα), т. е. «Царских книг» в 6-ти томах и пользовалось высоким авторитетом у церковных иерархов.

Византийские канонисты XII в. Алексей Аристин, Иоанн Зонара и Феодор Вальсамон стали наиболее авторитетными толкователями канонов, их труды в этой области до сих пор ценны не только как памятники канонических штудий. В XIII в. они были настолько популярны, что списки «Номоканонов» без их комментариев вышли из употребления. Алексей Аристин оставил толкования лишь на «Синописис» (около 1130 г.). Они кратки и неполны, поскольку Аристин располагал списком «Синописиса», содержащим не всю «Синтагму» «Фотиева номоканона», но именно этот текст оказался положенным в основу славянской «Кормчей». Иоанн Зонара был не только выдающимся канонистом, но и богословом-литургистом, и историком-хронистом. Свои толкования на «Синтагму» он составил в период правления Мануила Комнина (1142—1181). Иоанн Зонара исходил из римско-правового принципа: «Последующий закон отменяет предыдущий», что позволяло применять

¹ Юстиниан осуществил фундаментальную кодификацию всего римского права, его свод получил название «Корпус светского права», в который вошли четыре сборника: «Конституция» (529), «Дигесты» (или «Пандекты») и «Институции» (533), и «Новеллы» (535).

² Первая книга, например, в свою очередь состояла из 13 титулов: о вероисповедании; о церквях, священных вещах и привилегиях; о епископах и клириках, их правах; о епископском суде; о еретиках; о неповторении крещения; об отступниках; о крестном знамении; об иудеях; о недозволении иметь в рабстве христиан; о язычниках и их храмах; о прибегающих к церкви; о рабах, отпускаемых в церкви на волю.

щающие, а иногда и отменять вообще санкции первоначально довольно суровых законов. Все каноны И. Зонара комментировал с исторической, догматической и практической позиций и ставил их выше законов. Патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон, как и Иоанн Зонара, был знатоком и канонического, и публичного права. В отличие от своих предшественников, он составил толкования не на одну «Синтагму», а на весь «Номоканон в 14 титулах». Вальсамон признавал юридическую силу только тех светских законов, которые вошли в кодекс «Базилик». В своих комментариях он иногда дословно цитирует И. Зонару, но без указания источника.

Церковное право Русской православной церкви берет свое начало в византийском церковном праве. Источниками канонического права Русской православной церкви стала «Кормчая книга» Саввы Сербского, оказавшаяся в распоряжении Киевского митрополита Кирилла во второй половине XIII в., и «Номоканон при Большом Требнике» (XIV—XV вв.). В синодальный период истории Русской православной церкви взамен «Кормчей», к тому времени отредактированной патриархом Никоном, было предпринято издание «Книги правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец» (1839 г., с параллельным текстом греческого оригинала и славянского перевода). Именно в синодальный период особенно остро встал вопрос о разграничении компетенции духовной и светской власти. Светская власть, ликвидировав институт патриаршества и создав коллегиальный орган управления, выше церковных канонов ставила в иерархии источников церковного права государственные законы. В 1841 г. был принят Священным Синодом и издан «Устав Духовных Консисторий», основу которого составил «Духовный регламент» Феофана Прокоповича (1719). Церковное законодательство было коренным образом изменено лишь в 1917—1918 гг. с восстановлением патриаршества. «Определения» Поместного собора 1917—1918 гг. были отменены в 1945 г. с введением в действие «Положения о Русской Православной Церкви». В период 1961—1971 гг. церковное законодательство неоднократно пересматривалось и дополнялось. Поместный собор 8 июня 1988 г. принял новый «Устав об управлении Русской Православной Церкви», который остается поныне действующим источником церковного права Русской православной церкви, регулирующим основные вопросы взаимоотношения Церкви и государства, устройства Церкви и пр.¹

¹ См.: Устав об управлении Русской Православной Церкви. Принят Поместным собором РПЦ 8 июня 1988 г. // Русская Православная Церковь и право: комментарий / Отв. ред. М. В. Ильичев. М., 1999. С. 49—79.

Поместные православные церкви

В настоящее время православие в организационном отношении разделено на ряд самостоятельных (автокефальных) церквей. Их каноническое достоинство отражено в официальном перечне предстоятелей православных церквей — «диптихе чести». Согласно этому списку, церкви располагаются следующим образом — Константинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская, Русская, Грузинская, Сербская, Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская, Албанская, Польская, Православная Церковь Чешских земель и Словакии, Православная Церковь в Америке.

Православные поместные церкви объединены общностью вероучения, культа, канонических правил, но отличаются друг от друга своими социальными концепциями, политической ориентацией духовенства.

Константинопольская православная церковь. Являясь одной из старейших, она считается первенствующей: имеет другое название — Вселенская церковь или Вселенская патриархия.

В восточных областях Римской империи в первые века нашей эры преобладала греческая культура. Развитие церкви на раннем этапе, начавшееся с миссионерской деятельности, привело к христианизации греческой цивилизации. Вначале византийский епископ находился в подчинении митрополита г. Гераклея. Но влияние его особенно возросло после того, как император Константин в 324 г. перенес столицу из Рима в маленький греческий город Византий, переименованный затем в Константинополь. Согласно канону I Константинопольского собора 381 г., епископ этого города «занимает место по чести непосредственно за епископом Рима, потому что Константинополь — это Новый Рим». После получения Константинополем более высокого статуса он начал распространять свое влияние и на другие церкви.

В 451 г. на Халкидонском соборе Константинопольская церковь вместе с другими восточными церквями: Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской получила статус патриархата, а ее глава был формально приравнен к Папе Римскому. В 588 г. Константинопольский патриарх получил титул архиепископа Константинополя — Нового Рима и вселенского патриарха Востока. После раскола в христианстве на православие и католицизм константинопольский патриарх стал «первым среди равных». В 1204 г., когда во время Четвертого крестового похода Константинополь был разорен и разграблен, а византийское правительство было вынуждено уйти в изгнание, в городе был создан католический Константинопольский патриархат, управлявший церковью вплоть до освобождения города греками в 1261 г. В 1453 г. Константинополь захватили турки-османы, и Византийская империя пала. В условиях турецкого господства многие православные храмы превратились в мече-

ти. Хотя турки наложили на христиан много запретов, но в некотором роде они усилили власть патриарха, сделав его гражданским лидером многонационального общества внутри Империи, и он сохранил свой статус главного православного патриарха, но был вынужден перенести свою резиденцию в г. Фанар, ставший греческим кварталом Стамбула (новое турецкое название Константинополя).

Вплоть до 1922 г. вселенский патриарх являлся не только духовным, но и политическим главой живших в Турции греков. После 1922 г. турецкое руководство потребовало, чтобы кандидатура патриарха получала одобрение турецкого правительства, которое в 1923 г. хотело удалить патриарха из Фанара, но благодаря помощи различных международных организаций, это не удалось. В 1924 г. Константинопольская церковь перешла с юлианского календаря на григорианский.

По мере образования новых автокефальных церквей территория, на которую распространялась юрисдикция Константинопольской церкви, уменьшилась. В настоящее время под юрисдикцией этой церкви в Турции есть I архиепископия, Константинопольская, и 4 епархии: Халкидона, Имроза и Тенедоса, Деркоса, Принкипоса. За рубежом Константинопольской церкви подчинены архиепархии: Северной и Южной Америки, которая в 1996 г. разделена на 4 отдельные митрополии: Америка (Соединенные Штаты); Торонто и вся Канада; Буэнос-Айрес и Южная Америка; Панама и Центральная Америка. Кроме того, в юрисдикции этой церкви находятся епархии: Австралии; Фиатеирии и Великобритании; а также 6 других епархий: Галлии (во Франции); Германии; Австрии, Бельгии, Нидерландов и Люксембурга; Швеции и всей Скандинавии; Новой Зеландии. Элладская церковь согласилась оставить под юрисдикцией Константинопольской церкви острова Крит и Южной Спорады. В юрисдикции этой церкви находятся Финляндская автономная и Критская полуавтономная церкви, а также монашеский комплекс на св. горе Афон в Греции, включающий 20 монастырей. Глава (Предстоятель) Константинопольской церкви, Святейший Варфоломей I, имеет титул: Архиепископ Константинополя — Нового Рима и Вселенский Патриарх, его резиденция находится в Стамбуле (Константинополь); он стоит во главе Священного Синода, состоящего из 12 действующих митрополитов, епархии которых находятся в Турции.

Патриархия управляет несколькими богословскими учреждениями в Греции, среди которых школа монастыря Иоанна Богослова на острове Патмос, Патриарший институт религиозных исследований в Салониках и Критская православная академия. Помимо этого в 1933 г. Священный Синод Вселенской патриархии дал статус официального патриаршего института Православному патриаршему институту им. Афинагора при Высшем богословском союзе в Беркли (Калифорния). Патриархия так-

же содержит Православный центр в Шамбези (Швейцария). В конце 1997 г. в Шамбези открылся новый Институт православного богословия.

Последователи Константинопольской православной церкви имеются в США, Канаде, Аргентине, Чили, Уругвае, Австралии, Новой Зеландии, Германии, Великобритании, Франции, Бельгии, Швеции, Австрии и других странах.

Александрийская православная церковь. Это одна из древнейших поместных церквей, имеющая также название — Греко-православный патриархат Александрии. Ее основателем считается апостол Марк. Она возникла в 30-е гг. I века н. э., а во II в. в Александрии уже имелась епископская кафедра, позднее оформившаяся в самостоятельную церковь. Статус патриархата Александрийская церковь получила на Халкидонском соборе 451 г. вместе с другими древними церквами. Пользуясь уважением поместных православных церквей, она занимает в «диптихе чести» второе место после Вселенской патриархии.

В V в. в церкви произошел раскол, в результате которого большинство египетских христиан стали монофизитами, образовав Коптскую церковь.

В начале XVI в. после завоевания Египта турками-османами церковь пришла в упадок и попала в подчинение Константинопольского патриархата. Только в 1846 г. с избранием патриарха Ерофея I патриархи снова стали постоянно жить в Александрии. Участие Вселенской патриархии в руководстве Александрийской церковью закончилось со смертью Ерофея I в 1858 г.

Патриарх Мелитиос II (1926—1935) разработал правовые каноны патриархии и представил их египетским властям. По этим законам патриархия оставалась независимой и пользовалась защитой государства. Мелитиос также основал семинарию Св. Афанасия, упорядочил систему церковных судов, распространил юрисдикцию патриархии на всю Африку. Богослужения в Александрийской церкви совершаются на греческом и арабском языках. С 1928 г. принят григорианский календарь.

В начале XX в. значительная иммиграция греков и православных арабов в Египет и другие части Африки увеличила число прихожан патриархии. В 30-х гг. стихийное сближение африканских туземцев с православной церковью началось в Уганде под руководством бывшего английского священника Рубена Спартаса. Он получил полное приобщение к Александрийской патриархии в 1946 г., и в 1958 г. православные общины Восточной Африки под его руководством были организованы в Иринопольскую архиепископию со штаб-квартирой в Найроби. В ноябре 1994 г. Священный Синод патриархии создал отдельную епархию для Уганды и избрал первого черного епископа Иринопольского Теодо-

ра Нагиаму. Папа Парфений III, занимавший эту должность с 1987 по 1996 г., был ярким представителем экуменического движения и одним из президентов Всемирного совета церквей.

Глава Александрийской церкви, Блаженнейший Петр VII, имеет титул: Папа и Патриарх Александрийский и всей Африки; его резиденция находится в Александрии. Патриарх возглавляет Священный Синод, состоящий из всех действующих архиереев, и избирается совместно духовенством и мирянами.

Благодаря усилиям архиепископа Кипра Макариоса III в 1981 г. в Найроби открылась семинария, переименованная в 1998 г. в Православную патриархическую школу. Имеется Институт восточных исследований, издающий историко-богословский сборник «Аналекта».

Юрисдикция Александрийской церкви распространяется на всю Африку. Церковь имеет одну Александрийскую архиепископию, управляемую самим патриархом, три епархии в Египте и других странах Африки. В 1956 г. в Одессе открыто подворье Александрийской православной церкви.

Антиохийская православная церковь. Она является одной из старейших автокефальных православных церквей. Большинство ее паствы составляют христиане арабского происхождения. Церковь основана в 30-е гг. I в. н. э. в Антиохии, третьем по величине городе Римской империи после Рима и Александрии. По богословской версии, история этой церкви связана с деятельностью апостола Павла, а также с тем, что ученики Христа впервые на сирийской земле были названы христианами. Кроме того, здесь родился и получил образование Иоанн Златоуст.

После разрушения Иерусалима Антиохия стала административным центром диоцеза, объединявшего всех христиан огромной восточной провинции Римской империи и прилегающих территорий. I Никейский собор 325 г. подтвердил древнюю традицию, в соответствии с которой епископ Антиохийский, наряду с епископами Константинопольским и Александрийским, провозглашались главенствующими епископами своего округа. После Эфесского собора 431 г. от Антиохийской церкви откололись все восточные епархии, принявшие несторианство. На Халкидонском соборе 451 г. Антиохийская церковь получила статус патриархата, а ее глава — третье место в «диптихе чести».

В VI в. в церкви произошел раскол и разделение ее на сохранивших верность православию (мелькитов) и принявших монофизитство (яковитов). В 550 г. в Антиохии совершилось официальное разделение на православную и яковитскую церкви.

В VII в., несмотря на арабское вторжение, церкви удалось сохранить свой статус. В VII — первой половине VIII вв. патриарший трон часто пустовал, чем воспользовались монахи и создали свой собственный маронитский патриархат. В 960 г. Сирию снова завоевала Визан-

тия, и до 1085 г., когда Антиохией завладели турки-сельджуки, Антиохийская церковь была зависима от греческой патриархии.

В 1098 г. Антиохию захватили крестоносцы, основав в Сирии Латинское королевство, просуществовавшее почти два века. Был утвержден латинский патриарх Антиохии, в то время как греческие патриархи сменяли друг друга в изгнании. После ликвидации в 1268 г. Антиохийского королевства крестоносцев, завоеванного мамлюками, удалось восстановить мелькитский патриархат. Но ввиду того, что Антиохия была сильно разрушена и превратилась в маленький городок, в 1366 г. патриарший престол был перенесен в Дамаск. В 1517 г. эта территория была отвоевана у мамлюков турками-османами и осталась под турецким правлением до конца Первой мировой войны. С 1724 по 1899 г. высшее духовенство избиралось из греков, но впоследствии высший духовный сан стали получать и арабы. Богослужение ведется на арабском и греческом языках.

Нынешний глава Антиохийской церкви, Блаженнейший Игнатий IV, носит титул: Патриарх Великой Антиохии и всего Востока; его резиденция находится в Дамаске. Он принимает активное участие в экуменическом движении и прилагает усилия для объединения людей, корни которых связаны с древней неразделенной Антиохийской патриархией.

Высшим духовным и административным органом является Священный Синод, состоящий из патриарха и всех правящих архиереев, собирающийся один раз в год. В дополнение к нему существует Объединительный совет, состоящий из членов Священного Синода и представителей мирян, в функции которого входят финансовая, образовательная, правовая и управленческая деятельности.

Кадры священнослужителей и богословов готовятся в Бельментской духовной академии (близ Триполи), в семинарии и на богословских факультетах университетов.

В юрисдикции Антиохийской церкви находится 18 епархий: 6 из них — в Сирии, 6 — в Ливане, остальные — в Турции, Иране, Ираке, Кувейте, странах Аравийского полуострова, в Северной и Южной Америке, Новой Зеландии. Последние годы отмечены мощной эмиграцией в Новый Свет, поэтому были основаны епархии в Северной Америке, Аргентине, Бразилии и Австралии.

В 1948 г. в Москве открыто подворье Антиохийской православной церкви. При Московском патриархе пребывает представитель Антиохийского патриарха.

Иерусалимская православная церковь. Это одна из древнейших поместных автокефальных церквей; имеет и другое название — Греко-православный патриархат Иерусалима. Ее паствой являются большей частью арабы, а также греки.

Первый епископ Иерусалима св. Иаков Алфеев считается основателем этой церкви. Иерусалимская церковь вплоть до второго антиримского иудейского восстания под руководством Бар-Кохбы в 132—135 гг. возглавлялась епископами, которые, по преданию, были родственниками семьи Христа.

В 451 г. Халкидонский собор решил возвысить Иерусалимскую церковь, придав ей статус патриархии и автокефальности. Эта церковь заняла четвертое место по преимуществу чести в перечне предстоятелей православных церквей. С получением независимости к Иерусалимской церкви присоединилось около 60 епархий, ранее находившихся в ведении Антиохийской православной церкви. Под греко-византийским правлением Иерусалим продолжал процветать как место паломничества многочисленных христиан-пилигримов. Но вторжения в VII в. персов и арабов положили конец этому процветанию. Многие христианские храмы и монастыри были разрушены, и значительная часть населения обращена в исламскую веру.

В 1099 г. крестоносцы захватили Иерусалим и основали Латинское королевство. В этот период Рим создал Латинскую Иерусалимскую патриархию. Греческие патриархи жили в изгнании, и только после падения королевства крестоносцев они вернулись домой.

В 1187 г. Иерусалим был захвачен турками-сельджуками, а вскоре египетскими мамлюками. В 1516 г. город завоевали турки-османы. В течение 400 лет османского правления между различными христианскими группами часто возникала борьба за святые места. В середине XIX в. турки содействовали установлению соглашения между группами. Это соглашение продолжало действовать во времена Британского правления, начавшегося в 1917 г., и в дальнейшем при иорданском и израильском правлениях.

Иерусалимская патриархия заняла довольно негативную позицию в отношении экуменического движения: в 1989 г. она отозвала своих делегатов со всех двусторонних богословских диалогов, в которых участвует православная церковь. Патриарх заявил, что другие христиане используют эти диалоги как средство прозелитизма, а поскольку православная церковь уже обладает христианской истиной во всей полноте, то нет необходимости участвовать в таких дискуссиях. Однако Иерусалимская патриархия продолжает принимать участие в деятельности Всемирного и Ближневосточного Советов церквей, и патриарх Диодор охотно подписал совместные заявления, особенно связанные с положением христиан на Святой земле. Эти местные церковные инициативы подготовили почву для составления общего меморандума под названием «Значение Иерусалима для христиан», подписанного в ноябре 1994 г. патриархами и руководителями всех традиционных церквей,

представленных в Иерусалиме, включая главу францисканцев Святой земли.

Глава Иерусалимской церкви, Блаженнейший Ириней I, носит титул: Патриарх Святого града Иерусалима и всей Палестины, его резиденция находится в Иерусалиме. Патриархия управляется Священным Синодом, возглавляемым патриархом. Его члены, число которых не может превышать 18, принадлежат к духовенству и назначаются патриархом. Помимо этого есть Смешанный совет, который обеспечивает участие мирян в принятии решений. С 1534 г. все иерусалимские патриархи были этническими греками. Все женатые священники принадлежат к местному арабскому населению. Этим объясняется тот факт, что византийское богослужение совершается в монастырях на греческом языке, а в приходах — на арабском. В Назарете богослужение совершается по-славянски. В Иерусалимской церкви принят юлианский календарь.

Одной из главных функций церкви является сохранение святых мест. Ее выполняет входящее в структуру Иерусалимской церкви Святотробское братство, объединяющее всех архиереев, архимандритов, иеромонахов, диаконов, монахов и послушников. Братство имеет в своем ведении начальные школы и гимназии.

Патриархат в пределах Израиля имеет 1 архиепископию и 2 митрополии. Иерусалимская церковь распространяет свою юрисдикцию на Иорданию и области, контролируемые палестинскими властями. Последователи Иерусалимской церкви есть в Иордании, Израиле, Палестине, на Синайском полуострове (АРЕ), где действует Синайская православная церковь, находящаяся под юрисдикцией Иерусалимской церкви и обладающая статусом автономной церковной организации.

Грузинская православная церковь — в «диптихе чести» занимает шестое место после Русской православной церкви¹. На территории Грузии христианство начало распространяться в первые века нашей эры. В значительной мере благодаря миссионерской деятельности св. Нины, рабыни из Каппадокии, царство Иверия (Восточная Грузия) приняло христианство в качестве государственной религии в 337 г. Западная Грузия, тогда входившая в состав Римской империи, стала христианской в ходе постепенного процесса, завершившегося в V в. Около 400 г. впервые были переведены на грузинский язык книги Священного Писания Нового Завета, целиком же Библия впервые была напечатана на грузинском языке только в 1743 г.

Грузинская церковь, находящаяся в юрисдикции Антиохийской патриархии, получила автокефалию в V в. С XI в. глава этой церкви стал носить титул «Католикос-Патриарх». В 1811 г., когда Грузия стала час-

¹ См. соответствующий раздел о Русской православной церкви.

тью Российской империи, Грузинская церковь вошла в состав Русской православной церкви на правах экзархата. 12 марта 1917 г. на съезде грузинских епископов, священников и мирян было объявлено о восстановлении автокефалии, которая сохранилась и после установления в Грузии советской власти. Однако Московская патриархия признала автокефалию только в 1943 г.

Положение церкви при советской власти было сходным с положением Русской православной церкви: если в 1917 г. в Грузии действовало 2455 церквей, то к середине 80-х гг. их число уменьшилось до 80. Процесс перестройки в Советском Союзе коснулся и Грузии. Многие церкви возрождались заново, в 1988 г. в Тбилиси была открыта Грузинская православная академия богословия. Сейчас в Гелати работает вторая богословская академия, имеются шесть семинарий, включая старейшую — Мцхетскую духовную семинарию, функционирующую с 1969 г., а также церковная школа для мирян.

4 марта 1990 г. Константинопольская патриархия дала автокефальный статус Грузинской церкви и подтвердила ее статус патриархии. Процесс возрождения усилился после того, как Грузия в 1991 г. стала независимой республикой: увеличилось количество священников, оживилась монастырская жизнь, открылись новые церкви. В 1994 г. между православной церковью и правительством Грузии было заключено соглашение по поводу религиозного обучения в государственных школах. В сентябре 1995 г. состоялся Собор Грузинской православной церкви, на котором были приняты решения о стимулировании духовного возрождения церкви. При участии правительства в Тбилиси строилась новая кафедральная церковь Св. Троицы, первый камень которой был заложен патриархом Илией в марте 1996 г.

В 1997 г. в Грузии усилились антиэкуменические настроения. В открытом письме от 17 мая 1997 г. настоятели пяти монастырей пригрозили отлучением патриарху Илие из-за его экуменической деятельности. Напряженность возрастала, и во избежание возможного раскола Священный Синод проголосовал за выход из Всемирного Совета Церквей и Конференции Европейских Церквей. Однако это не привело к полному разрешению проблемы. Несмотря на то, что экуменизм — болезненная тема в церкви, папа Иоанн Павел II смог посетить Грузию 8—9 ноября 1999 г., возвращаясь в Рим из Индии.

Глава Грузинской церкви, Святейший и Блаженнейший Илия II, носит титул: Католикос-Патриарх всей Грузии, архиепископ Мцхетский и Тбилисский; его резиденция находится в Тбилиси. По данным 1999 г., в стране имеется 27 епархий и 512 храмов Грузинской православной церкви. Предстоятель церкви избирается Собором посредством тайного голосования. Священный Синод состоит из всех правящих архиереев и

викария католикоса. Богослужение совершается на грузинском и церковно-славянском языках.

Сербская православная церковь. Нынешняя Сербская православная церковь сложилась из ее трех исторических ветвей: церкви в королевстве Сербском, патриархата в Австро-Венгрии и Черногорской митрополии. Часть сербов приняла христианство в западной форме в VII в. Некоторое время Сербская церковь колебалась между Римом и Константинополем, выбрав в итоге христианство восточного обряда. В IX в. сербы были крещены византийскими священниками при подчинении Константинопольскому патриарху. В 1219 г. патриарх Константинопольский Мануил I, проживавший тогда в Никее, рукоположил св. Савву в сан первого архиепископа, признав одновременно Сербскую церковь автокефальной.

Сербское царство достигло своего расцвета при правлении Стефана Душана, созвавшего в 1346 г. в Скопье церковный собор, на котором Сербская церковь была возведена в ранг патриархии. Первым сербским патриархом был Иоанникий II, резиденция которого находилась в г. Печи. Константинопольский патриарх Каллист не только не признал Сербскую патриархию, но в 1352 г. наложил на нее анафему, признав ее лишь в 1375 г. В 1459 г. Сербия пала под ударами турок и постепенно стала интегрироваться в Османскую (Оттоманскую) империю. В связи с потерей политической самостоятельности прекратила свое существование и Печская патриархия. Она была восстановлена в 1557 г. и включила всю территорию сербского расселения. Однако в 1766 г. Печская патриархия вновь была подчинена Константинополю с низведением ее в ранг митрополии, все сербские епископы были заменены греками.

Завоевание Сербией в 1830 г. политической автономии привело к получению в 1831 г. церковной автономии с титулом православной митрополии со штаб-квартирой в Белграде. В 1878 г. по Берлинскому договору Сербия получила международное признание в качестве независимой страны, а в 1879 г. Константинопольская патриархия признала Сербскую церковь автокефальной.

В 1918 г. образовалось многонациональное государство Югославия, что создало возможность объединения различных сербских епархий в единую Сербскую православную церковь. В 1920 г. в г. Сремски Карловцы состоялся архиерейский собор, который восстановил в Сербской церкви патриаршество. В XX в. к ней присоединились православные епархии Черногорской и автономной Македонской церквей. Но Македонская в 1967 г. разорвала каноническое единство с Сербской церковью, заявляя о своей автокефальности, которая не признана ни одной автокефальной православной церковью.

Сербская церковь активно поддерживала движение Сопротивления во время Второй мировой войны. С появлением в 1945 г. коммунистического югославского правительства церкви пришлось налаживать новые отношения с государством.

После распада Югославии участие церкви в политической жизни возросло. Она осуждала антирелигиозную политику прежних коммунистических режимов и в мае 1992 г. начала дистанцироваться от правительства Милошевича. В 1994 г. сербские православные епископы на съезде в Баня-Лука, в контролируемой сербами части Боснии, заявили, что, поскольку многие сербы оказались за пределами Сербии в результате искусственного передела границ тоталитарными режимами в административных целях, эти границы нельзя признать окончательными. Они отвергли как международные санкции против Югославии, так и санкции со стороны югославского правительства против сербов в Боснии. В 1996 г. сербские епископы призвали к моральному возрождению сербского народа, осудили «возвращение старых тоталитарных методов» в обществе. В январе 1997 г. Священный Синод осудил попытки правительства Милошевича скрыть результаты местных выборов ноября 1996 г. и призвал власти уважать демократические принципы. В середине 1997 г. съезд всех епископов призвал сербских беженцев из Хорватии и Боснии вернуться в свои дома и потребовал, чтобы правительства этих стран гарантировали им безопасность.

Глава Сербской церкви, Святейший Павел, носит титул: Патриарх Сербский, Архиепископ Печский, Митрополит Белградско-Карловацкий, его резиденция находится в Белграде. Высшим законодательным органом является Святейшая ассамблея, состоящая из епархиальных архиереев. Постоянный действующий исполнительный орган — Святой Архиерейский Синод (Постоянный Священный Синод), состоящий из патриарха и четырех епархиальных архиереев. Существует православный богословский факультет Белградского университета, основанный в 1920 г., действуют четыре семинарии и монастырская школа. В настоящее время Сербская православная церковь имеет 28 епархий. Зарубежные сербские православные епархии имеются в Западной Европе, Северной Америке и Австралии.

Румынская православная церковь. Христианство начало проникать в Римскую провинцию Дакию во II—III вв. благодаря торговцам, купцам, римским поселенцам. Его дальнейшее распространение связано с действием римских и византийских миссионеров. В IV в. румынский этнос был уже тесно связан с православным христианством.

В последующие века происходило развитие румынских богословских традиций, несмотря на то, что Валахия и Молдова с XVI по XIX в. подчинялись Османской империи. В 1859 г. эти два княжества объеди-

нились в одно государство — Румынию. В 1865 г. была провозглашена автокефалия Румынской православной церкви без согласия Константинопольского патриарха, выступившего по этому поводу с резкими протестами. В 1878 г. Румыния обрела полную политическую независимость, а в 1885 г. Константинопольская патриархия, под юрисдикцией которой румыны находились до вхождения Румынии в Османскую империю, признала автокефальный статус Румынской церкви.

После Первой мировой войны в Румынскую церковь вошли две существующие до того времени самостоятельные митрополии: Сибиуская и Буковинская. После присоединения Буковины к Австрии (конец XVIII — начало XIX вв.) многие румыны переселились в Молдавию, а в Буковину пришли украинцы из Галиции. В 1919 г. был созван церковный собор, на котором состоялось объединение епархий Румынии, Трансильвании и Буковины. Епископ Карасебешский МIRON был избран митрополитом-примасом. (Этим титулом именовался румынский первоиерарх с 1875 по 1925 гг.) Решением Священного Синода от 4 февраля 1925 г. Румынская православная церковь была провозглашена патриархатом.

После Второй мировой войны установление коммунистического правления в Румынии потребовало нового подхода к взаимоотношениям между церковью и государством. В целом Румынская православная церковь избрала политику тесного сотрудничества с правительством. Конец 50-х гг. отмечен сильным духовным возрождением: большое число церквей оставалось открытым, действовали многие монастыри, хотя вся церковная деятельность осуществлялась под строгим контролем государства. Работали шесть семинарий, два богословских института (в Бухаресте и Сибиу), издавалась печатная продукция.

После падения режима Николае Чаушеску в декабре 1989 г. румынские церковные власти критиковались за сотрудничество с коммунистическим режимом. В январе 1990 г. патриарх Феоктист ушел в отставку, но в апреле был восстановлен в должности Священным Синодом. С этого времени церковь упрочила свое положение и расширила свою деятельность. Отношения с правительством стали более конструктивными после избрания в 1996 г. президентом страны Эмиля КонстантINESКУ. Разрабатывались планы строительства огромного храма Спасения нации в Бухаресте. Однако церковь увязла в непрерывной борьбе с румынской греко-католической церковью по поводу возвращения бывших греко-католических храмов, конфискованных правительством в 1948 г. и переданных православной церкви.

Глава Румынской православной церкви, Блаженнейший Феоктист, носит титул: Патриарх Румынский, Архиепископ Бухарестский, Митрополит Мунтенский и Добруджийский, его резиденция находится в Буха-

ресте. Верховной властью по церковно-правовым и духовным вопросам является Священный Синод, созываемый один раз в год, в который входят все епископы страны. Повседневное руководство церковью возложено на Постоянный Синод и Национальный церковный совет. По финансовым и хозяйственным вопросам высшим органом является Национальное церковное собрание (церковный собор), созываемое один раз в год, в которое наряду с членами Священного Синода входят по одному клирику и по два мирянина от каждой епархии.

Румынская церковь имеет два богословских института, семь духовных семинарий. В составе церкви 13 епархий, объединенных в пять митрополий. Приходы румынской церкви действуют в местах проживания румын во многих государствах Европы, в США, Канаде, Южной Америке, Австралии, Новой Зеландии и др. С 1972 г. в ее состав на правах автономной епископии вошла Французская православная церковь.

Болгарская православная церковь. Христианство появилось на территории современной Болгарии в первых веках нашей эры. Согласно преданию, епископская кафедра имелась в г. Одесс (ныне Варна), где епископом был Амплий, ученик св. апостола Павла. Во II в. епископские кафедры появились в городах Дебелт и Анхиал. В V—VI вв. христианство начало распространяться среди балканских стран: в 670 г. на территорию Болгарии вторглись тюрко-язычные болгары, которые труднее, чем славяне, усваивали христианство. В VIII—IX вв. произошло слияние этих двух народов, образовавших этнос — болгары и страну — Болгарию. Массовое крещение народа произошло в 865 г. при князе Борисе I (852—889). В 870 г. Болгарская православная церковь получила автономию, пользуясь внутренним самоуправлением, хотя продолжала оставаться в юрисдикции Константинопольской церкви.

В X в., когда Болгария была завоевана Византией, церковь потеряла свою относительную самостоятельность. В 1018 г. византийцы, завоевав Македонию, понизили патриархию до автокефальной архиепископии. После обретения Болгарией независимости в 1186 г. церковь стала вновь достаточно самостоятельной. В 1235 г. Тырновская архиепископия была возведена в ранг патриархата. Но с падением Второго болгарского царства Тырновская кафедра вскоре была подчинена Константинопольской патриархии на правах митрополии.

С началом турецкого владычества в 1393 г. Болгарская церковь утратила свой автокефальный характер и вошла в состав Константинопольской патриархии. Церковью стали управлять греческие епископы, стремившиеся к вытеснению церковно-славянского языка. Стараясь противодействовать этому, Болгария настаивала на предоставлении автономии своей церкви. В 1870 г. правительство Османской империи разрешило восстановление национальной болгарской церкви как автономно-

го экзархата. В этой связи в 1872 г. в Константинополе был созван Поместный собор, решениями которого болгарский экзархат был запрещен, а болгарская церковь объявлена схизматической. Этот конфликт длился долгое время: только в 1945 г. Константинопольский патриархат отменил схизму и признал автокефалию Болгарской православной церкви. Патриаршество в ней восстановлено с 1953 г., но Константинопольская патриархия признала это только в 1961 г.

В период коммунистического правления, начавшегося в 1944 г., церковь была вынуждена играть, главным образом, пассивную роль в обществе. В 1991 г. новое правительство создало Совет по делам религий, который начал инициировать реформы в церковных учреждениях страны. В марте 1992 г. он издал постановление, по которому избрание в 1971 г. патриарха Максима считалось незаконным, поскольку он был назначен коммунистическим правительством в нарушение церковных канонов. Это породило разделение между епископами, трое из которых под руководством митрополита Некропского Пимена публично призвали к смещению Максима. В январе 1993 г. делегация от Константинопольской патриархии посетила Софию, чтобы помочь в разрешении проблемы, но это ей не удалось. Спор закончился расколом: 4 июля 1996 г., когда митрополит Пимен был назначен в качестве конкурирующего патриарха, и был предан анафеме Священным Синодом Максим. Когда Петр Стоянов принимал присягу в качестве болгарского президента в январе 1997 г., Пимен проводил церемонию благословения, и в марте 1997 г. Верховный суд принял решение о недействительности регистрации Священным Синодом Максима. В январе 1998 г. президент Стоянов призвал обоих патриархов уйти в отставку, чтобы провести выборы одного преемника, который положит конец разделению. «Чрезвычайный расширенный синод» Болгарской церкви, проходивший в Софии 30 сентября — 1 октября 1998 г., заново утвердил Максима в качестве патриарха и добился примирения между противостоящими группами.

Глава Болгарской православной церкви, Святейший Максим, носит титул: Патриарх Болгарский, его резиденция находится в Софии. Высшим духовным, юридическим и административным органом церкви является Священный Синод, состоящий из патриарха и всех епархиальных епископов, включающий Большой и Малый Синоды. Болгарская церковь имеет два факультета богословия — в Софийском университете и Университете им. Кирилла и Мефодия в Велико-Тырново; две православные семинарии — в Софии и Пловдиве. В составе церкви 12 епархий, из них 11 — в Болгарии и одна — вне Болгарии, Нью-Йоркская. Приходы болгарской церкви действуют в США, Канаде, Латинской Америке, Австралии, Венгрии, Румынии, Австрии. С 1948 г. в Москве существует болгарское подворье.

Кипрская православная церковь. Своими истоками она восходит к первым христианским общинам, основанным в начале нашей эры св. апостолами Павлом и Варнавой. Христианизация населения относится к началу V в. Поскольку остров находился под управлением Восточной провинции, столицей которой была Антиохия, антиохийские патриархи в течение какого-то времени претендовали на право причислять Кипрскую церковь к своей юрисдикции и назначать ее архиепископа. Однако III Вселенский собор 431 года, проходивший в Эфесе, признал автокефалию этой церкви, предоставив архиепископу некоторые знаки отличия, сохранившиеся по сей день: ношение пурпурной мантии и императорского скипетра вместо обычного архиерейского жезла, подписание официальных документов красными чернилами.

С середины VII до середины X вв. остров подвергался нападению арабов, поэтому византийский император Юстиниан II эвакуировал киприотов в период с 688 по 695 г. в г. Новая Юстиниана (в Геллеспонте), где архиепископ Кипра обосновал свою резиденцию и получил титул «Блаженнейшего архиепископа Новой Юстинианы и всего Кипра».

Победа византийского императора Никифора II Фоки (963—969) над арабами ознаменовала начало мирного периода, когда церковь находилась в расцвете. Однако в XI—XII вв. нарастало недовольство жестким правлением сменявших друг друга византийских наместников, часто использовавших Кипр как базу для восстаний против константинопольских императоров.

В 1191 г. остров был захвачен английским королем Ричардом Львиное Сердце, пришедшим сюда с крестовым походом. Через несколько месяцев он продал остров католическому ордену тамплиеров, который в 1193 г. перепродал его французцу Ги де Лузиньяну, изгнанному королю Иерусалимского королевства крестоносцев, создавшему на Кипре феодальное общество и династию, существовавшую почти триста лет. Вскоре была создана католическая церковная иерархия, вытеснившая православную. В 1260 г. православные монастыри стали подчиняться католическим епископам, оказавшимся под властью нового католического архиепископа Кипра. Ситуация мало изменилась после того, как в 1489 г. Кипр перешел во владение Венеции на положении колонии. В 1571 г. остров захватили турки-османы, владычество которых продолжалось более 300 лет — до 1878 г. Турки преследовали христиан, превращая храмы в мечети.

Новый период в истории кипрской церкви открылся после русско-турецкой войны. В 1878 г. Великобритания арендовала остров у Турции и в 1914 г. полностью аннексировала его. В 1925 г. Кипр был объявлен колонией Англии, началась длительная борьба за свободу киприотов. Особенно широкую деятельность развернул избранный

в 1950 г. архиепископ Макариос, выступивший против осуществления на острове так называемого «плана Макмиллана», являвшего собой типичный пример английской колониальной политики — сохранение Кипра в качестве военной базы. Когда Великобритания в 1960 г. предоставила острову независимость, архиепископ Макариос был избран его президентом. Столкновение между греческой и турецкой общинами завершилось в 1974 г. турецким вторжением на остров и образованием «турецкой республики Северный Кипр». В ходе этих событий многие церкви и монастыри в северной части острова были разрушены и разграблены.

В апреле 1973 г. в кипрской церкви возник кризис, когда три митрополита острова объявили об отстранении от должности архиепископа Макариоса, потому что его статус президента был сочтен несовместимым со статусом епископа. Однако в июле эти три митрополита сами были смещены Большим Синодом, состоящим из епископов Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской патриархий и Греческой церкви.

Глава Кипрской церкви, Блаженнейший Хризостом, носит титул: Архиепископ Новой Юстинианы и всего Кипра, его резиденция находится в Никозии. Кипрская церковь состоит из одной архиепископии и пяти митрополий (титул архиепископа здесь выше титула митрополита). Церковь располагает богатейшим музеем византийских икон, в ряде городов имеются школы церковной византийской музыки. В Никозии находится Архиепископская библиотека, основанная еще в 1821 г. и насчитывающая более 50 тысяч книг.

Элладская православная церковь. Христианство распространилось на территории теперешней Греции в I в. Согласно христианской версии, вера была принесена прибывшим в Афины апостолом Павлом, основавшим и утвердившим в ряде городов христианские общины, а св. Иоанн Богослов написал «Откровение» на острове Патмосе.

Христианская церковь в Греции была образована во II в., а к VI в. почти все население страны приняло христианство. В течение длительного времени церковь зависела от столкновения интересов западной и восточной ветвей христианства, подчиняясь то Риму, то Константинополю. В IX в. Элладская церковь была введена в юрисдикцию Константинопольской церкви.

В период завоевания Греции турками (XIV—XV вв.), испытывая тяжелые притеснения от них, греки не теряли надежды на свое освобождение. В борьбе за независимость активное участие принимало и духовенство, в частности, архиепископ Герман в 1821 г. поднял народ на восстание против турецкого господства. В 1829 г. Турция признала автономию Греции, а в 1832 г. — независимость этого государства.

Новое правительство Греции, вопреки традиционной лояльности, воспротивилось тому, чтобы православная церковь оставалась под юрисдикцией Константинопольского патриархата, престол которого по-прежнему находился на территории Османской империи. Поэтому в 1833 г. церковь Греции была объявлена автокефальной и подчинена состоящему из пяти членов Постоянному Синоду епископов и королю, объявленному главой церкви. Однако понадобилось еще некоторое время для того, чтобы Турция политически, а Константинополь канонически признали этот акт. Автокефальный статус Греческой церкви был признан Константинополем в 1850 г. в патриаршем томосе, согласно которому архиепископ Афинский должен быть постоянным главой Синода епископов.

Когда Греция расширила свою территорию за счет Османской империи, новые православные епархии вошли в греческую церковь. Православная община на обширной территории северной Греции, завоеванной у Турции в 1912 г., оставалась непосредственно под юрисдикцией Вселенской патриархии до 1928 г., когда по соглашению она была «временно» отдана под управление греческой церкви. Государственный контроль над греческой церковью постепенно ослаблялся с последовавшим введением церковных правовых норм, хотя последняя конституция (1975) признает православие «основной религией Греции». В отличие от предыдущих конституций президент Греции не обязан быть православным христианином, и он не приносит клятву защищать основную религию страны. Конституция также утверждает, что православная церковь Греции «является автокефальной и управляется Священным Синодом из всех действующих епископов, и постоянным Священным Синодом, составленным из членов первого Синода». Сегодня постоянно действующий Священный Синод состоит из 13 епископов, включая архиепископа Афинского в качестве его главы. Ввиду планируемых изменений греческой конституции в 1995 г. церковь и государство начали диалог о возможных дальнейших изменениях их отношений. Однако в мае 1996 г. правительство объявило, что статьи действующей конституции останутся без изменений.

Элладская церковь в 1924 г. перешла с юлианского на григорианский календарь, с чем не согласилась часть духовенства и верующих, которые вышли из Элладской православной церкви, образовав Истинно православную церковь старого календаря.

Православные епархии Греции, как правило, невелики: 80 из них принадлежат греческой церкви, а 8 епархий на о. Крит и 4 на Додеканских островах находятся под юрисдикцией Вселенской патриархии. На территории Греции (Св. гора Афон) расположен православный мона-

стырь, находящийся под юрисдикцией Константинопольской патриархии, всего же монастырей более 200.

Заметное возрождение греческой церкви началось после Второй мировой войны. Оно было поддержано «новым монашеством», или мирскими братьями, появившимися в начале века. Одна из самых крупных — организация «Zoi» («Зои» — по-гречески «жизнь»), основанная в 1911 г. и достигшая расцвета в середине 60-х гг., когда в нее входило около 130 членов, практически все они были богословами, а 34 — священниками. Этот своего рода современный монашеский орден стремился изменить отношение греков к православной церкви, делая акцент на личной набожности, сочетая духовность с активным проповедничеством. В 1960 г. более традиционалистски настроенные члены вышли из «Zoi», чтобы образовать небольшое братство «Sotir». Хотя сегодня эти движения находятся в упадке и большинство их членов — престарелые люди, они представили новую модель религиозной жизни, оказавшую глубокое влияние на православную церковь.

Глава Элладской церкви, Блаженнейший Христодул, имеет титул: Архиепископ Афинский и всей Эллады; его резиденция находится в Афинах. Богословская наука в Греции сконцентрирована в двух богословских факультетах — Афинского университета и университета г. Салоники. Есть несколько семинарий для подготовки приходских священников. Церковь имеет Институт византийского музыковедения.

Албанская православная церковь. Христианство проникло в Албанию в первых веках нашей эры с двух направлений. Гегы, народ на севере страны, стали христианами римского толка, в то время как на юге среди тосков преобладала византийская традиция. С середины VII в. албанские христиане находились под юрисдикцией Константинополя, а с конца IX в. перешли в подчинение Болгарской православной церкви. В XV в. после турецкого завоевания большинство албанцев стали мусульманами, а некоторые перешли в католицизм. Со второй половины XVIII в. оставшееся православное население Албании вновь попало под юрисдикцию Константинопольской патриархии.

После поражения Турции в Балканской войне (1912—1914) Албания была провозглашена независимым государством, и почти сразу в среде православных албанцев развернулось движение за освобождение от греческого влияния и образование церковной автокефалии. В 1922 г. Великий албанский православный церковно-народный собор, проходивший в г. Берате, провозгласил автокефалию Албанской православной церкви. Собор также избрал Временный верховный церковный совет, который до 1929 г. (времени образования Священного Синода Албанской православной церкви) имел верховную церковную власть. Однако

Константинополь признал автокефальный статус Албанской церкви только 12 апреля 1937 г.

В годы Второй мировой войны, когда Албания была оккупирована фашистской Италией, а затем гитлеровской Германией, многие священнослужители принимали непосредственное участие в борьбе с захватчиками. После изгнания оккупантов албанская церковь получила полную свободу и возможность устраивать свою внутреннюю жизнь в соответствии с вероучением и канонами.

Но коммунистическая революция 1945 г. ознаменовала начало жесткого преследования всех религиозных групп. В 1967 г. при режиме Ходжи с провозглашением всеобщей атеизации страны все церковные учреждения, включая храмы, мечети, монастыри, были закрыты, религиозная деятельность объявлялась незаконной, а духовенство и верующие подвергались репрессиям. Православный архиепископ Тиранский Дамианос также оказался в тюрьме, где в 1973 г. скончался.

В конце 80-х гг., в связи с наступившими политическими изменениями в бывших социалистических странах, церковь начала выходить из подполья. В январе 1991 г. Священный Синод Константинопольской православной церкви назначил епископа Андрусского Анастасия (Янтулатоса, грека по национальности, так как из православных албанских епископов в живых никого не осталось) на должность патриаршего экзарха Албании, в задачу которого входил контроль за начавшимся процессом церковно-правового возрождения автокефальной Албанской православной церкви. 24 июня 1992 г. экзарх был избран архиепископом Тираны и всей Албании.

В конце 1994 г. положение архиепископа Анастасия как главы Албанской православной церкви оказалось под угрозой. В октябре президент Бериша заявил, что Анастасий был назначен лишь временно, и правительство предложило новый проект конституции, согласно которому главы крупных религиозных объединений должны быть албанскими гражданами, родившимися в стране и прожившими в ней не менее 20 лет. 6 ноября состоялся референдум относительно новой конституции, и она была отклонена 60 % голосов. К декабрю отношения между церковью и государством улучшились, однако положение архиепископа по-прежнему казалось неопределенным. Напряженность между правительствами Греции и Албании по поводу статуса греческого меньшинства в стране осложнило положение архиепископа, являющегося этническим греком.

Тупиковая ситуация, связанная с назначением новых албанских православных епископов, была разрешена в 1998 г. По общему согласию Константинопольской патриархии, Албанской православной церкви и албанского правительства два ранее назначенных епископа оставили

свои посты, а один из них (митрополит Бератский Игнатий) 18 июля был интронизирован. В этот же день архиепископ Анастасий и митрополит Игнатий собрались на внеочередную встречу с двумя представителями Константинопольской патриархии и избрали двух новых епископов — этнических албанцев. 43-летний архимандрит Иоанн Пелуши был избран митрополитом Корчи, а 77-летний отец Косма Кирьо — епископом Аполлонии. Таким образом был сформирован Священный Синод Албанской православной церкви.

Глава Албанской православной церкви, Блаженнейший Анастасий, носит титул: Архиепископ Тиранский и всей Албании; его резиденция находится в Тиране. К особенностям устройства этой церкви относится выборность духовенства при участии мирян. Богослужение совершается на албанском и греческом языках.

В Северной Америке есть две отдельные албанские православные юрисдикции. Албанская православная архиепископия в Америке, образующая отдельную этническую епархию внутри Православной церкви в Америке, имеет 13 приходов и в настоящее время управляется митрополитом Феодосием. Вторая Албанская православная епархия с двумя приходами находится под духовным руководством Греческой православной архиепископии Америки.

Польская православная церковь. Христианство стало распространяться в отдельных княжествах на польских землях, начиная с IX столетия. В 966 г. принял крещение польский князь Мешко I, после чего состоялось крещение народа. Православные епархии на территории современной Польши существуют с XIII в., однако в течение длительного времени они были под юрисдикцией Московской патриархии. Но после обретения Польшей государственной независимости в 1919 г. они вышли из подчинения Русской православной церкви и образовали Польскую православную церковь.

В июне 1922 г. Собор православных епископов, состоявшийся в Варшаве, высказался за установление автокефалии православной церкви в Польше, а в ноябре 1924 г. был подписан патриарший и синодальный томос Константинопольской патриархии о признании православной церкви в Польше автокефальной. Однако официальное провозглашение задержалось почти на год, и только в сентябре 1925 г. состоялось торжественное чтение патриаршего томаса об автокефалии. В 1927 г. Константинополь дал также митрополиту Варшавы титул «Блаженнейший». Но Московская патриархия сочла этот шаг вмешательством в свои дела и отказалась признать автокефальный статус польской церкви. Лишь только в 1948 г. Русская православная церковь признала законную автокефалию Польской православной церкви.

Вслед за объявлением автокефалии начались внутренние разногласия в церковной жизни. Опираясь на подписанный в 1927 г. польским правительством и Папой Римским конкордат, признававший католицизм господствующим вероисповеданием в Польше, римо-католики в 1930 г. выступили с судебным иском о возвращении храмов, церковного имущества, якобы когда-то принадлежащего католической церкви. Все православное население Польши объединилось перед опасностью наступления католицизма.

В 30-х гг. неоднократно возникали конфликты между католиками и православными. В 1936 г. в г. Львове проходил съезд униатского духовенства. Продолжением намеченной им программы явилась публикация в мае 1937 г. новой инструкции по осуществлению «восточного обряда», в которой говорилось о том, что Ватикан придает большое значение «возвращению православных к вере отцов», т. е. обращению православных в унию.

Грозные для православия события произошли в 1938 г., когда храмы стали не только закрывать, но и разрушать, а православных верующих подвергать притеснениям. Митрополит Варшавский Дионисий официально осуждал эти противоправные инциденты. В ноябре 1938 г. был издан декрет президента республики «Об отношении государства к Польской православной церкви» и обнародован определенный советом министров «Внутренний статус Польской автокефальной православной церкви», из которых видно, что церковь была поставлена в полную зависимость от государственной власти.

В 1939 г. православные епархии, территория которых отошла к Советскому Союзу (Волынская, Виленская, Полесская и большая часть Гродненской), сразу же вернулись в подчинение русской церкви. В 1941 г. внезапное нападение Германии на Советский Союз и начавшаяся война, оккупация Украины и Белоруссии немецкими войсками внесли массу изменений в церковную жизнь. На Украине образовались две церкви: Украинская автокефальная православная церковь и так называемая Автокефальная украинская церковь.

В польской конституции от 16 февраля 1976 г. говорится о том, что церковь отделена от государства. 4 июля 1991 г. президент Л. Валенса подписал указ «Об отношении государства к автокефальной Польской православной церкви». В последние годы церковь стала сближаться с польской культурой. Несмотря на то, что богослужебным языком является церковно-славянский, в богослужениях все чаще стал использоваться польский язык.

Глава Польской православной церкви, Блаженнейший Савва, носит титул: Митрополит Варшавский и всей Польши; его резиденция находится в Варшаве. Высшим органом управления является Синод

епископов, состоящий из всех епископов автокефальной церкви и созываемый митрополитом два раза в год. Председателем Синода является митрополит. Для подготовки кадров священнослужителей церковь имеет среднее учебное заведение — Варшавскую духовную семинарию (с 1950 г.) и одно высшее — факультет православного богословия (с 1957 г.) в Варшавской богословской академии (с 1954 г.). Имеются три небольших православных монастыря.

Сейчас Польская православная церковь имеет 6 епархий: Варшавско-Бельскую, Белостокско-Гданьскую, Лодзинско-Познаньскую, Вроцлавско-Щецинскую, Перемышльско-Новосондетскую, Люблинско-Холмскую; кроме того, Аквилейскую (в Италии) и приходы в Португалии и Бразилии.

Православная Церковь Чешских земель и Словакии. Возникновение христианства на территории современных Чехии и Словакии относится к первым десятилетиям IX в. Однако массовое крещение народа началось в 863 г., когда в Моравию прибыли «солунские братья» Кирилл и Мефодий, направленные сюда византийским императором Михаилом III и Константинопольским патриархом Фотием. Их проповедническая деятельность простиралась на теперешние Чехию, Словакию и на соседние страны.

История христианства в Чехии ознаменована борьбой с влиянием латинской пропаганды и немецкой католической иерархии. В XV в. возникло гуситское движение, представляющее собой яркий пример оппозиции чешского народа немецко-латинскому гнету. В XVI в. после образования многонациональной монархии Габсбургов чешские и словацкие земли вошли в ее состав. Гнет со стороны Габсбургов привел к восстанию в Чехии, которое в 1620 г. было подавлено, и Чехия на 300 лет была лишена политической самостоятельности и превращена в австрийскую провинцию Богемия. Этим воспользовалась римско-католическая церковь, продолжая насильственное обращение в свою веру населения.

Возрождение православия у чехов началось с XIX в. В 1905 г. в Праге было создано общество «Православная беседа», заменявшее церковный приход. События Первой мировой войны отразились негативно на положении православной церкви, еще не успевшей окрепнуть.

Иным было положение в Восточной Словакии, где возле г. Прешов жило украинское население, имевшее связи с Киевской Русью. В то время как в Западной Словакии и Восточной Моравии православие формально было упразднено, Восточная Словакия сохраняла духовное наследие св. Кирилла и Мефодия. Таким образом, на протяжении десяти веков православие среди чехов и словаков подвергалось гонениям, но искоренить его не удалось.

В октябре 1918 г. на территориях Чехии, Моравии и Словакии была образована Чехословацкая Республика, а в 1919 г. к ней была присоединена как автономная область Западная Украина. С крахом Габсбургской династии связано движение по восстановлению православия как в Восточной Словакии, так и в Чехии и Моравии. В 1924 г. на чешских землях епископ Горазд организовал православную общину (с подчинением ее Сербской православной церкви) с целью объединения всех православных в Чехословакии в одну церковь. С выходом Горазда из Чехословацкой церкви она стала существовать как организация, называющая себя Чехословацкой гуситской церковью, представители которой считают себя последователями гуситов.

Дальнейшее развитие событий привело к разделению внутри православной общины страны. Параллельно с Чехословацкой церковью в Праге существовала так называемая «Чешская православная беседа», преобразованная в 1920 г. из бывшей «Православной беседы», находящейся под юрисдикцией Сербской церкви.

В 1923 г. Константинопольская патриархия дала Чехословацкой церкви автономный статус и назначила архиепископа Савватия Архиепископом Пражским и всея Чехословакии. Большинство православных чехов и словаков, однако, осталось под юрисдикцией епископа Горазда. Во время Второй мировой войны эта церковь была фактически уничтожена нацистами, епископ Горазд был казнен, а священники отправлены в немецкие трудовые лагеря. Вслед за этим оккупанты запретили существование Чехословацкой православной церкви.

После войны положение церкви было тяжелым, но постепенно церковная жизнь стала налаживаться. Конституция и гражданское законодательство 1949 г. предоставили православной церкви свободу и равноправие с другими вероисповеданиями. В 1951 г. Чехословацкая православная церковь обратилась с просьбой к Русской православной церкви принять ее в свое ведение. В ноябре 1951 г. Московская патриархия предоставила ей автокефалию. Константинопольский патриарх не признал право Москвы на такой шаг и в сентябре 1998 г. выпустил собственный томос относительно автокефалии этой церкви.

Падение коммунистического режима в 1989 г. и последовавшее 1 января 1993 г. разделение Чехословакии на два независимых государства Чехию и Словакию потребовали изменения структуры православной церкви. В ноябре 1992 г. Священный Синод решил разделить ее на две митрополичьи провинции, с двумя епархиями в каждой из новых республик. Согласно этому решению, митрополит Прешовский Николай возглавил православную церковь Словакии. Но Объединенный Священный Синод продолжает собираться, как прежде, под председательством митрополита Пражского.

Глава Православной Церкви Чешских земель и Словакии Блаженный Николай, носит титул: Митрополит Чешских земель и Словакии; его резиденция находится в Праге. Митрополит одновременно является епархиальным архиереем и председателем Священного Синода и Митрополичьего Совета. Священный Синод состоит из епископов. Верховным законодательным и административным органом является Поместный собор, в состав которого входят все епископы, представители духовенства и мирян. Исполнительным органом Собора является Митрополичий Совет, наполовину состоящий из мирян.

Будущие священники получают образование в Прешовской семинарии. В 1990 г. она была включена в состав расположенного в Кошице Университета им. Шафарика. В январе 1997 г. университет был разделен на две части, и из факультетов, находящихся в Прешове, был образован новый Прешовский университет. Сегодня факультет православного богословия Прешовского университета имеет курсы для семинаристов, а также курсы повышения квалификации священников. Он также имеет отделение в Оломоуце (Чешская республика) для факультативного обучения православных в этой стране.

Церковь имеет 4 епархии: Пражскую, Прешовскую, Михайловскую и Оломоуцко-Брненскую.

Православная Церковь в Америке. Пятнадцатая по диптиху, она является самой молодой из автокефальных православных церквей. Православие проникло в Северную Америку, когда группа русских православных миссионеров из Валаамского монастыря в 1794 г. достигла Аляски, входившей в это время в состав Российской империи. Целью их визита было продолжение начатой здешними русскими переселенцами работы по обращению в православие местного населения. Первый православный храм был построен на острове Кадьяк, где крещено несколько туземцев Аляски. В 1824 г. к алеутам прибыл священник Иоанн Вениаминов (впоследствии митрополит Московский и Коломенский Иннокентий), назначенный первым епископом преобразованной в Камчатскую, Курильскую и Алеутскую епархию с резиденцией в г. Ситке. В 1867 г., когда Аляска была продана Соединенным Штатам, находившиеся там православные храмы и земельные участки оставались в собственности Русской православной церкви.

В 1872 г. в связи с ростом числа православных храмов резиденция епископа и кафедра епархии были переведены из Ситки (Новоархангельск) в Сан-Франциско, где с 1868 г. существовал православный приход. Церковная организация стала называться Русская православная церковь, епархия Алеутских островов и Северной Америки. К 1898 г., когда епископ Тихон (Белавин) был назначен в Северную Америку, православное население Восточного побережья сильно увеличилось из-за

притока новых иммигрантов. Учитывая это, центр епархии в 1905 г. был переведен в Нью-Йорк, а ее глава, Тихон, возведен в сан архиепископа. В 1906 г. он вынес на рассмотрение Священного Синода Русской православной церкви вопрос об автономии и возможной автокефалии Американской церкви, а также выступил за введение богослужения и издание литургической литературы на английском языке. Но этому не суждено было сбыться: в 1907 г. Тихон был отозван в Россию.

После революции 1917 г. для православной церкви в Америке наступили трудные времена. Церковный собор, созванный в 1924 г. в Детройте, объявил православную церковь в Америке временно самоуправляющейся, т. е. фактически независимой, принявшей новое название — Русская греко-кафолическая церковь в Америке.

В 1933 г. правящим архиереем Североамериканской епархии с титулом архиепископа Алеутского и Североамериканского в звании экзарха Московской патриархии в Америке был назначен Вениамин (Федченков). Так был учрежден экзархат Московского патриархата в Северной и Южной Америке, просуществовавший до получения православной церковью в Америке автокефалии в 1970 г.

В 1935 г. было достигнуто соглашение с Русской зарубежной православной церковью, отделившейся после 1927 г. от Московской патриархии, по которому североамериканская «митрополия» считалась одной из ее частей, но практически осталась независимой.

Однако в 1946 г. стало ясно, что Русская зарубежная церковь не имела церковно-правовой легитимности в глазах большинства православных церквей. Поэтому эта митрополия решила снова признать патриарха Московского в качестве своего духовного лидера при условии, что церковь сохранит полную административную автономию.

В 1970 г. Московская патриархия дала автокефальный статус митрополии, которая получила название Православная Церковь в Америке. В связи с получением автокефалии и упразднением экзархата Северной и Южной Америки Священный Синод Русской православной церкви постановил образовать на территории Центральной и Южной Америки, включая Мексику, экзархат Центральной и Южной Америки Московской патриархии, который в 1990 г. был упразднен. Константинопольская и ряд других поместных церквей отнеслись отрицательно к предоставлению автокефалии Православной Церкви в Америке.

Глава Православной Церкви в Америке Блаженнейший Герман, имеет титул: Архиепископ Вашингтонский, Митрополит всей Америки и Канады; его резиденция находится в Сайоссете, близ Нью-Йорка. Высшим руководящим органом церкви является Священный Синод, состоящий из правящих архиереев, сессии которого проходят два раза в год. Между сессиями действует Постоянный Малый Синод. Высшая

как административная, так и законодательная власть принадлежит Всеамериканскому собору, созываемому один раз в два года. Постоянным исполнительным органом является Митрополичий совет.

Православная Церковь в Америке имеет: православную семинарию имени св. Германа на острове Кадьяк (Аляска), основанную в 1973 г.; Свято-Тихоновскую семинарию в Саут-Канаане (Пенсильвания), основанную в 1937 г.; Свято-Владимирскую духовную академию в Крествуде (Нью-Йорк), основанную в 1938 г. В декабре 1994 г. Американская церковь получила право использовать церковь Св. Екатерины в Москве как свое официальное представительство в Русской православной церкви.

Православная Церковь в Америке имеет 12 епархий в США, 1 — в Канаде, а также мексиканский экзархат с 9 приходами и миссиями, 5 приходов в Южной Америке. Кроме того, под церковно-правовым протекторатом этой церкви находятся 3 прихода в Австралии, 2 — в Сиднее и 1 — под Брисбейном. Последователи Американской православной церкви есть также в Аргентине, Бразилии, Венесуэле, Перу.

ПРАВОСЛАВИЕ НА РУСИ И В РОССИИ

Принятие христианства на Руси

Традиционно датой принятия православия в качестве официальной религии древнерусского государства считается 988 г. Согласно летописям, в этом году князь Владимир Святославич (Владимир Святой), принявший ранее в Херсонесе крещение по восточному обряду вместе с дружиной и ближними боярами, совершил массовое крещение жителей Киева в Днепре. Он приказал разрушить капища (места жертвоприношений) языческих богов, бросить в Днепр их статуи и построить христианские церкви.

Исторически проникновение и распространение христианства на территории России началось раньше и происходило в течение гораздо более длительного времени. Следует учитывать, что в сохранившихся источниках информация противоречива и не всегда достоверна.

В церковной традиции существует предание, что первым христианство на земле Руси возвестил апостол Андрей Первозванный. Церковные историки Ориген и Евсевий Кесарийский повествуют, что в I в. апостол Андрей проповедовал в Скифии (Северное Причерноморье), поскольку ему так выпал жребий при распределении между апостолами территорий благовествования. Согласно апокрифическим сказаниям, апостол Андрей, прийдя из Синопа в Херсонес (Корсунь), узнал, что неподалеку есть устье Днепра и решил подняться до варяжских земель, а оттуда идти в Рим.

Рассказывается далее, что во время стоянки в среднем течении Днепра, на месте будущего Киева, он предрек возникновение великого христианского города. В ознаменование пророчества он благословил холмы на берегу реки и воздвиг на одном из них крест. Согласно Новгородской летописи, апостол Андрей проповедовал и в местности, где позже возник Новгород, и оставил в знак благословения свой жезл «в веси, называемой Дружино».

По реконструкции церковного историка Е. Е. Голубинского, он мог совершить путешествие вверх по Днепру, затем волоком до рекн Лова-

ти, затем по озерам Ильмень, Волхов и Ладожскому и по реке Неве добраться до Варяжского моря. Некоторые церковные историки считают это путешествие невозможным в тех исторических условиях, но легенда, известная по меньшей мере со времен Ивана Грозного, живет.

В первые века существования христианства церковной епархией, захватывающей своим влиянием славянское население, становится Северное Причерноморье. Археологическим свидетельством распространения христианства в этом регионе стали подземные христианские храмы в греческих колониях Крыма и Приазовья (Херсонесе, Пантикапее, Танансе).

Епископы из Северного Причерноморья Кадм Боспорский, Филипп Херсонесский и Феофил Готский присутствовали на Никейском соборе 325 г. Епископство в Фанагории (Краснодарский край) в X в. вошло в состав Тмутараканской епархии Русской православной церкви.

После присоединения Крыма к России в 1783 г. в состав Русской православной церкви вошла Готфийская митрополия с греческой иерархией и паствой. Это бывшая Готская епископия, получившая права митрополии в VIII в. (Христианство распространилось среди крымских готтов уже в III в.)

Возможно, в числе самых первых русских христиан были купцы, торговавшие с Византией, а также воины, посещавшие христианские страны. В письменных источниках содержатся сообщения о восточно-славянских христианах до X в., к сожалению, весьма скудные. Например, в житии святого Стефана, епископа Сурожского, жившего в VIII в., сохранился рассказ о крещении им славянского князя. В источниках, повествующих о событиях IX в., сообщается о просьбе прислать из Константинополя архиерея для крещения островных русских (на Тамани?). Есть сведения о крещении, затронувшем Киев. Во второй половине IX в. после морского похода русского войска на Константинополь принял крещение киевский князь Аскольд, получивший христианское имя Николай. Следует отметить, что археологи находят на территории Киева захоронения по христианскому обряду, относящиеся к тому времени. Иностранные источники отмечают возникновение в конце IX в. митрополии в городе Руссия на Керченском проливе. По сообщению, относящемуся к 912 г., русские на каком-то острове на Каспии приняли сначала христианство, а потом ислам.

После захвата в 882 г. Киева новгородским князем Олегом (Хельгом) великокняжеский престол заняли князья-язычники скандинавского происхождения. Однако в первой половине X в. влияние христиан в Киеве усилилось. Христиане имелись и в княжеской дружине. При подписании князем Игорем мирного договора с греками 944 (943) г. дружин-

ники и приближенные князя давали клятву: христиане — в церкви пророка Илии, а язычники — перед статуей бога Перуна.

Вдова Игоря княгиня Ольга, ставшая у власти в Киеве, приняла христианство, согласно русским летописям, во время посещения ею Константинополя около 946 г. Восприемником (крестным отцом) княгини при крещении стал император Константин Багрянородный (Порфирогенет). Сам император Константин в своей книге «О церемониях» описывает встречи с Ольгой под 957 г. во время двух ее визитов 9 сентября и 18 октября. О крещении ее он ничего не говорит. Возможно, в Византию она прибыла уже христианкой, поскольку в составе ее свиты был священник (духовник?).

Ольга, по-видимому, пыталась ввести христианство. Есть сведения о разрушении ею капищ, о постройке в Киеве деревянного Софийского собора. На первых порах ей оказывалась помощь из Византии, вскоре прекратившаяся. Княгиня отправляла послов на запад к императору Оттону Великому с просьбой о присылке миссионеров. В 960 г. с миссией приехал архиепископ Адальберт, но уже в 961 г. он покинул пределы Руси, причем свита его была почти вся перебита. Сын княгини Ольги князь Святослав был язычником. Возможно, на отношение его к христианам повлияли сложные взаимоотношения с Византией.

Принятию христианства при сыне Святослава князе Владимире (правил в 978—1015 гг.) предшествовала реформа языческой религии, предпринятая в 980 г. Владимир I Святославич был выдающимся государственным деятелем. В целях централизации и укрепления государства он провел административную, фискальную, военную и другие реформы. Об обстоятельствах проведения языческой реформы известно очень мало. Можно предположить, что целью собирания пантеона богов и создания капищ Перуну являлось подкрепление авторитетом религиозного освящения княжеской военной власти, а также преодоление племенного религиозного многообразия, установления единой религии в стране. Скорее всего языческая реформа провалилась. Через восемь лет произошло принятие христианства в качестве официальной религии Руси.

Существует ряд летописных повествований о военно-политических обстоятельствах крещения Руси. В 986 г. византийский император Василий II Болгаробойца (Вулгароктонос) обратился за военной помощью к киевскому князю, поскольку не мог своими силами справиться с войсками мятежника Варды Фоки, провозгласившего себя в Малой Азии царем. Согласно договору, Владимир должен был получить в жены сестру императора Анну. Однако после разгрома восставших Василий II своего обещания не выполнил. После того как Владимир выступил уже против Византии, захватив Херсонес, император согласился прислать

Анну, но поставил Владимиру условие: креститься самому и всему народу его страны.

В «Повести временных лет» сохранился рассказ о «выборе веры» князем Владимиром. Ко двору киевского князя приезжали посольства соседних государств с предложениями принятия своих вероучений. Волжские болгары предлагали ислам, хазары — иудаизм, папский легат — католицизм, греческий философ — византийскую разновидность христианства, т. е. православие. Владимир направил ответные посольства в разные государства. Окончательный выбор в пользу православного христианства был сделан на основании впечатлений русских послов от литургии в константинопольском соборе Святой Софии. Некоторые церковные историки уже в XIX в. считали это предание «благочестивым вымыслом». Современные светские исследователи анализируют летописные сказания, стремясь вскрыть как причины бытования именно таких преданий о крещении Руси, так и реальные исторические условия, обстоятельства и причины принятия Русью христианства.

Для того чтобы понять причины крещения, необходимо учитывать, что к середине X в. Киевская Русь стала сильным феодальным государством с высоким уровнем развития ремесла и торговли, духовной и материальной культуры. В новых исторических условиях прежний родоплеменной политеизм устарел, препятствовал становлению централизованного государства. Русь объективно нуждалась в идее единого Бога в религии, свободной от этнических различий и родоплеменных традиций.

Широкие международные связи Киевской Руси обусловили знакомство с различными культурно-религиозными традициями, однако наиболее тесные торговые и культурные отношения связывали Русь с Византией.

Принимая христианство, которое уже господствовало в Византии и Западной Европе, Киевская Русь укрепляла контакты на новой идейной и культурной основе. Войдя в круг христианских народов, она упрочивала свое положение на международной арене. Этому же служило и еще одно последствие крещения — облегчение возможности династических браков.

Очень ценными, с точки зрения княжеской власти, оказались некоторые особенности именно византийской разновидности христианства, в том числе подчинение церкви светской власти, возможность совершать богослужение на родном языке. По традиции, идущей из Византийской империи, все члены церкви, включая ее предстоятеля — подданные государя, обязаны подчиняться его воле. Православие обосновывало богоустановленность государственной власти и ее качества. Хороший правитель воздвигается Богом на благо людей, плохой — в

наказание за грехи. Власть даруется промыслом Божиим, добиваться власти насильственным путем свержения правящего государя — грех. Предстоятель церкви получает в государстве особое место — блюстителя верности власти православию. Государь является членом церкви, подчиняющимся всем ее установлениям в вопросах веры. Государь также получает в церкви особое, свое место — «епископа внешних дел Церкви» — ее хранителя и защитника. Учение о взаимоотношениях власти и церкви, получившее название «симфонии», излагалось в «Эпанагоге» — юридическом документе конца IX в. Такая модель отношений церкви и государства была очень важна для укрепления централизованной великокняжеской власти на Руси. Перенеся на предводителя сборной дружины те представления о верховной власти, которые существовали в самодержавной Византии, духовенство идеологически обосновывало божественное происхождение власти киевского князя. Князя присваивали себе атрибуты христианских императоров: на монетах они изображались в византийском императорском уборе, в диадеме, с крестом в руке.

Укрепляя новую общественную систему, христианство было способно выполнять и задачу компенсации земного зла, давать утешение при помощи идеи загробного воздаяния. Оно по-новому обосновывало нравственные устои, вводя понятия греха, раскаяния, милосердия. Идеи выражались наглядно в храмовых изображениях Страшного Суда и загробных страданий грешников. Христианское мировоззрение внедрялось не только путем проповеди, богослужебных текстов, писания, но и через литературу разных жанров: «научную» («Шестоднев», «Физиолог», хроники, «Христианская топография» Козьмы Индикоплова), учительную («Пчела», «Изборники», «Златоструи»), художественную (переводные новеллы, повести, исторические повести).

Христианство способствовало отмиранию пережитков родового строя, укреплению феодализма. Церковь собирала крупную земельную собственность: под влиянием византийского духовенства юридически оформляются землевладельческие иммунитеты, разрабатывается соответствующее законодательство. Происходит рецепция в русском законодательстве норм римского права, уже переработанных в Византии в интересах феодального государства. Сравнение соответствующих статей Русской правды со статьями Эклоги, Прохирона, Закона судного и других юридических памятников Византии показывает, что греческое законодательство применялось к условиям Руси гибко, тем не менее византийское влияние несомненно. Церковь стремится к ликвидации рабства в пользу института феодальной зависимости: осуждает продажу крещеных рабов и спекуляцию рабами, запрещает брать плату сверх стоимости за освобождение раба, запрещает брать плату за детей, родившихся

после освобождения раба. Каноническое законодательство боролось с многоженством, с умыканием невест, с легкостью развода, укрепляя моногамный брак, осуждало кровную месть.

Христианство серьезно повлияло на культурную жизнь страны. После официального введения православия князь заказывали постройку церквей, возведение которых осуществляли первоначально греческие архитекторы. Храмовое строительство по выработанным в Византии канонам приводило к заимствованиям строительной техники (приемы и способы кладки стен, выведение сводов и купольных покрытий, использование колонн, названия строительных материалов). Та же техника начинает применяться в светских каменных постройках (Золотые ворота Ярослава, каменный терем рядом с Десятинной церковью). Заимствуется техника резьбы по камню (Софийский собор, гробница Ярослава), приемы мозаики, фрески, работы по финифти и скани, техники чеканки монет, скульптура. Классические корни византийской живописи есть, например, в росписи Ладожского собора, в миниатюрах церковных книг. Византийское влияние проявилось в технике огородничества и в быту.

Согласно летописям, в киевской земле христианство утвердилось быстро и безболезненно. Существует, однако, не совсем ясное упоминание в летописи о проповедях в Киеве в 1071 г. некоего волхва (языческого жреца), предсказывавшего наступление через 5 лет катастрофы. Деятельность этого волхва была пресечена властями.

В северных и восточных землях введение христианства встретило сопротивление. Согласно источникам, в Новгороде Великом епископ Иоаким в 991 г. «требища раззори, идолы сокруши, Перуна посече», что вызвало антихристианские выступления, подавленные княжескими воеводами Путятой и Добрыней. В летописи говорится, что Путята крестил новгородцев огнем, а Добрыня — мечом. Известно тем не менее, что еще в 1076 г. волхв агитировал новгородцев и «совлек их с пути истинной веры». Волхвы активно выступали против христианства во время голода 1071 г. в северных землях. Восстания волхвов произошли в 1024 и 1071 гг. в Суздальской земле.

В Ростове, который был русской колонией в земле меря, сопротивление христианству было ожесточенным. Согласно источникам, первые епископы — Федор и его преемник Иларион — были вынуждены бежать из Ростова. Только во второй половине XI в. печерский монах епископ Леонтий, по некоторым источникам, сумел там утвердиться. Причем в послании Симеона Владимирского Поликарпу говорится, что Леонтий был убит ростовскими язычниками. Известно, что и в 1091 г. в Ростове было выступление волхвов. В Муроме, согласно житию, христианство принес сын Владимира Крестителя Глеб, однако убедить или за-

ставить жителей принять христианство он не сумел. В Вятских и Вологодских землях христианство было принято лишь в XII в. в результате военных походов Владимира Мономаха.

Позже, по мере расширения границ Русского государства, христианство проникало на новые территории. Церковь осуществляла монастырскую колонизацию присоединяемых земель. Постепенно были крещены народы, населявшие территории, вошедшие в состав России.

После крещения прежние религиозные традиции не исчезли, но перешли на уровень неофициальных народных верований, существовавших не только в противоборстве, но и во взаимовлиянии с христианством. В результате длительного взаимодействия религиозных традиций сформировалось своеобразное сочетание исконных верований и обычаев с православием, получившее в науке название «двоеверия». Осваивая народные традиции, православие видоизменялось. Образовалась специфическая форма «народного православия». Ярким примером результата взаимодействия религиозных традиций является годовой обрядово-праздничный цикл. Первоначально связанный с очередностью земледельческих работ и аграрной магией, он был преобразован церковью в годовой цикл христианских богослужений, постов, праздников.

Церковь на Руси в X—XIII вв.

В 990 г. территория Киевской Руси стала шестидесятой митрополией в официальном списке восьмидесяти митрополий, состоявших под юрисдикцией константинопольского патриархата. Патриарх назначал на киевскую кафедру митрополитов из числа представителей греческой церковной иерархии. Сведения о первых митрополитах, занимавших Киевскую митрополию, отрывочны. Всего за период до взятия Киева монголами в 1240 г. на киевской кафедре сменилось 24—28 митрополитов (по различным источникам).

По-видимому, константинопольский патриарх, как правило, не вмешивался во внутренние дела русской митрополии, если в церковной жизни не было канонических нарушений и если не поступало апелляций на суд митрополита. Согласно византийским источникам, константинопольский патриарх посылал к русскому митрополиту, в отличие от других митрополитов, грамоты не с восковой печатью, а со свинцовой. Грамоты со свинцовой печатью посылались главам автокефальных церквей, следовательно, возможно, это указывает на некие права автономии Русской православной церкви.

Известны два случая поставления на киевскую кафедру русских по происхождению митрополитов, причем оба раза это произошло минуя Константинополь. По-видимому, это было проявлением попыток рус-

ских князей уже в то время обрести независимость от греческой православной иерархии. В 1051 г. киевская кафедра была занята пресвитером церкви великокняжеского села Берестова Иларионом, но уже в 1055 г. был утвержден новый митрополит грек Ефрем. Возможно, смещение митрополита было условием состоявшегося в 1052 г. династического брака князя Ярослава и греческой принцессы — матери Владимира Мономаха. Биографических данных о митрополите Иларионе не сохранилось, зато сохранились принадлежащие его перу литературные произведения, по которым видно, что он был человеком незаурядным. Помимо писательского таланта митрополит обладал обширными познаниями в богословии, хорошо знал византийскую литературу. Мастерские по форме тексты Илариона отличаются философской глубиной.

В 1147 г. по желанию князя Изяслава Мстиславича собор русских епископов, состоявшийся в Киеве, поставил предстоятелем Русской православной церкви смоленского епископа Климента Смолятича. Прежний митрополит грек Михаил, стремясь примирить два враждовавших княжеских рода Ольговичей и Мономаховичей, действовал так, что Мономаховичи были вынуждены идти на уступки. В результате Ольговичи получили киевский престол. Нарушив клятву, данную Всеволоду Ольговичу, Изяслав Мстиславич Мономахович вернул власть в 1146 г. и стал предпринимать действия по замене митрополита. Против кандидатуры Климента был знаток канонов Нифонт Новгородский и епископы греки Мануил Смоленский и Косма Полоцкий. После завоевания Киева Юрием Долгоруким митрополит Климент был вынужден бежать. Новый митрополит грек Константин «испроверг Климову службу и ставление», а также анафематствовал покойного Изяслава. В 1159 г. киевский престол перешел к брату Изяслава Ростиславу Мстиславичу Смоленскому. Митрополит Константин был вынужден оставить престол, поскольку старший сын Изяслава Мстислав не простил ему анафематствования отца. Константин переехал в Чернигов. Климент Смолятич, однако, пребывал во Владимире Волынском, а не в Киеве, поскольку он не получил поставления от патриарха, т. е. не был канонически признан. После смерти митрополита Константина в 1159 г. в Чернигове на Русь был прислан новый митрополит Феодор. Прибыв в 1161 г., он в 1163 г. скончался. Князья договорились о том, чтобы вернуть на престол Климента Смолятича. Нифонт Новгородский также был согласен с избранием и наречением митрополита Климента, но с условием обязательного утверждения патриархом. Вопрос следовало решать быстрее, так как в ситуации политической раздробленности Руси церковное управление могло рассредоточиться. Князь Андрей Боголюбский отправил посольство с просьбой об особом митрополите для Суздаля. Но посольство князя Ростислава с ходатайством о реставрации

Климента было отправлено поздно. Из Константинополя был прислан новый митрополит Иоанн, и Климент Смолятич не был восстановлен на престоле.

Киевский митрополит учреждал епископские кафедры и рукополагал для них епископов. Из епископов составлялся Архиерейский собор — совещательный орган при митрополите. Первыми епископами были греческие монахи, но при преемниках Владимира епископские кафедры стали все чаще замещать русские клирики. Кандидаты на архиерейские посты рекрутировались из детей священников, а также знатных и богатых мирян. Поставляли архиереев монастыри, однако допускалась хиротония и над белым духовенством, которое принимало постриг. Епископская должность была пожизненной. Для ее утверждения требовалась санкция великого князя (в Новгороде Великом — веча). Епископы избирали трех кандидатов, из которых митрополит выбирал одного. При поставлении епископ обещал исповедовать православие, повиноваться митрополиту, не препятствовать в своей епархии сбору митрополичьих пошлин, не исполнять обязанностей своего звания в чужих епархиях, приезжать к митрополиту по первому зову, не позволять в своей епархии браков, кумовства, братания с армянами и латинянами. При епископе имелся собор пресвитеров, были епархиальные чиновники клиросы (крылосы), осуществлявшие, в частности, судебные функции. Пошлины собирали десятинники (чаще всего миряне). Архиерейские дома — административно-хозяйственные учреждения при епископских кафедрах — имели значительный административный штат, включающий «владычных наместников» (представителей епископа с правом церковного суда) и «владычные тиунов» (управляющих церковными вотчинами). Позже на службе у епископа появляются «владычные» бояре и служилые люди (дворяне).

Глава Новгородской епархии, именовавшийся с 1155 г. архиепископом, избирался вечем, после чего рукополагался Киевским митрополитом. Архиепископ в Новгороде Великом возглавлял церковно-хозяйственный комплекс — Дом Святой Софии, обладавший громадными полномочиями. В его ведении находились городская казна, внешняя политика, суд, собственные вооруженные силы — «владычный полк».

Первоначально материальное положение церковной иерархии полностью зависело от великого князя. На содержание митрополичьей и епископских кафедр, соборных церквей, монастырей со времен Владимира Святославича выделялась десятина — десятая часть княжеских доходов. С XII в. появилась церковная земельная собственность. Источниками появления земельных владений у церкви были княжеские пожалования земель епископским кафедрам и монастырям, имущественные вклады по завещанию владельцев «на помин души». В собственность

церкви переходили княжеские и боярские вотчины при пострижении хозяев в монахи. Естественно, церковные имения обслуживались крестьянами: холопами, арендаторами. Епископы обладали судебной властью в пределах своей епархии над церковными людьми и над населением земель, которые являлись собственностью церкви. У епископов были права судей не только над церковными людьми, но и над всеми христианами в сфере семейно-брачных отношений, а также право ходатайства перед князем по гражданским и уголовным делам. Судебные пошлины и штрафы тоже составляли статью доходов церкви. Финансовыми источниками епископата были и пошлины с торговых мер и весов, ставленные пошлины, пожертвования.

После разделения древнерусского государства на независимые или почти независимые от Киева княжества выбор епископов стал все больше зависеть от местных князей. Князья могли отклонить присланные митрополитом кандидатуры. Многие княжества претендовали на получение собственных епископских кафедр. Епископии основывались также на осваиваемых территориях на юг от Киева и на колонизируемом Северо-Востоке. С XI в. в результате деятельности архиепископской кафедры Новгорода Великого началось распространение христианства среди племен весь, водь, емь, сумь, чудь, ижора, ливы. После основания города Юрьева (Тарту) в 1030 г. православие распространяется среди эстов. Церковная структура Древней Руси соответствовала не византийскому административному делению патриархии, а русской государственной структуре. До 1237 г. (начало монголо-татарского нашествия) в Киевской Руси было 16 епархий, включая Тмутараканскую, которая прекратила существование в XII в. Епископства были учреждены в Новгороде, Чернигове, Ростове Великом, Владимире-на-Волыни, Белгороде, Турове, Полоцке, Переяславле, Юрьеве, Смоленске, Галиче, Рязани, Владимире-на-Клязьме, Перемышле.

Формирование низшего духовенства — пресвитеров (иереев или в просторечии попов) и диаконов в Древней Руси имело свои особенности по сравнению с греческой церковью. Древнерусское государство представляло собой обширную территорию без естественных границ с редким населением. Количество епархий было невелико, но территория каждой из них по площади могла быть равна нескольким византийским провинциям.

Повседневная приходская жизнь в основном протекала вдали от правящего епископа. В отличие от Византии, где приходских священников назначал епископ, на Руси они обычно избирались общиной из числа лиц, знающих грамоту и богослужение, а затем рукополагались епископами.

Доходы приходского духовенства складывались из княжеского казенного содержания, торговли ладаном и вином, подсобного хозяйства. Приходское духовенство могло выполнять работу писцов, участвовало в сельских судах. Некоторые соборные церкви имели свои вотчины. Поставление в священнический сан осуществлялось за деньги. С приходского духовенства взимались разные сборы и повинности для архиереев. По-видимому, в основном причт содержала община. Кроме добровольных приношений прихожан были платы за требы, сборы в Пасху, Рождество, Петров Пост.

Частыми были случаи, когда приходскими священнослужителями становились представители социальных низов, повышающие таким образом свой социальный статус. Люди, находящиеся в личной зависимости, при возведении их в священство должны были получать свободу. Бывало, что князья и бояре препятствовали этому. В таких случаях в домовых церквях (церквях, построенных при домах знатных или богатых горожан) служили священники-холопы. Константинопольский патриарх Герман осуждал эту практику в письме киевскому митрополиту Кириллу в 1228 г. Существовало законодательное ограничение права перехода в священство представителей «тяглых сословий». Со временем появилась практика передачи по наследству священнических мест детям духовных лиц.

О количестве приходов, так же, как и о количестве православных храмов, в «домонгольский» период истории Русской православной церкви точных данных нет. Одними из первых христианских храмов, построенными в Киеве при Владимире Крестителе, стали: церковь Успения Богородицы (Десятинная церковь), в которой находились мощи княгини Ольги (строительство было начато в 991 г. и окончено в 996 г.); церковь Святого Василия, небесного покровителя князя Владимира, возведенная на месте киевского капища Перуна.

В 1037 г. князь Ярослав построил в Киеве главный соборный храм древнерусского государства — собор Святой Софии. В качестве образца был взят константинопольский Софийский собор. В подражание византийским императорам Ярослав основал в честь своего ангела и ангела своей жены Георгиевский и Ирининский монастыри и построил в них церкви, кроме того, он возвел церковь на Золотых Воротах. Брат Ярослава Мстислав в 1022 г. построил церковь в Тмутаракани и около 1036 г. заложил кафедральную церковь в Чернигове. В 1050 г. построен Софийский собор в Новгороде. По сообщению Никоновской летописи, митрополит Иоанн в 1008 г. построил две каменные церкви: Петра и Павла в Киеве и Воздвижения Честного Креста в Переяславле. Церковный историк Е. Е. Голубинский, однако, считает это сообщение ошибочным, ввиду отсутствия у церкви в этот период таких денежных средств.

Строительство каменных церквей было очень дорогим делом. Возможно, не во всех епархиях были даже кафедральные каменные соборы. По данным церковного историка А. В. Карташева, ко времени нашествия монголо-татар, в Киеве было около 20 каменных церквей, в Новгороде — около 27, во Владимире на Клязьме — 11 или 12, зато, например, в Турове не было ни одного каменного собора.

Церковное строительство главным образом было деревянным. Титмар Мерзебургский сообщает, что в 1019 г. в Киеве уже насчитывалось около 400 церквей. Летописцы, рассказывая о часто случавшихся пожарах и об ущербе, наносимом ими, упоминают количество сгоревших церквей. Это дает нам приблизительное представление о церковном строительстве. Согласно Лаврентьевской летописи, во время пожара 1124 г. в Киеве сгорело 600 церквей. Такие большие цифры, возможно, объясняются практикой строительства домовых церквей. Может быть и иное объяснение: данные преувеличены. Согласно летописным сообщениям, в Новгороде во время пожара 1217 г., уничтожившего половину города, сгорело до 20 церквей; во Владимире-на-Клязьме, когда в 1185 г. сгорел почти весь город, погибли 32 церкви; в Ростове пожар 1211 г. истребил весь город и 15 церквей; в Ярославле во время пожара в 1221 г. сгорел почти весь город и 17 церквей.

Мало достоверного известно о начальных временах монашества в Киевской Руси. Первый монастырь, упоминаемый в летописи, — это монастырь Святого Георгия (христианское имя князя Ярослава), основанный в 1037 г. в Киеве. Однако у Илариона Киевского и Иакова Мниха есть указание на то, что «черноризцы» существовали уже при Владимире.

По мнению Е. Е. Голубинского, в XI—XIII вв. на Руси было до 70 монастырей и они основывались почти в каждом городе. В Киеве было 17 монастырей, в Новгороде Великом — 18, во Владимире и Суздале — по 8, в Смоленске, Галиче и Чернигове — по 5. В то же время историк высказывает гипотезу, согласно которой, судя по писцовым книгам XVI в., монастырями назывались не только самостоятельные учреждения, но и монашеские кельи (от 10 до 20 келий) при приходских церквях, в которых жили принявшие постриг. Как правило, монастыри в «домонгольский» период основывались в черте города и играли заметную роль в экономической и политической жизни. Церковный историк А. В. Карташев отмечает, что в течение Киевского периода две трети монастырей были построены князьями и боярами и только десять монастырей точно основаны монахами, причем богатыми и на деньги, принесенные из мира. По-видимому, как и в Византии, существовало ктиторское право — т. е. право владельца монастыря отчуждать монастырские доходы. По мере того как монастыри становились хозяйствен-

ными корпорациями, денежные вклады при пострижении становились обязательными. Существовали также вольные безуставные монастыри бродячих монахов. Нравы странствующих монахов критиковал один из самых ярких писателей Киевской Руси Даниил Заточник.

Ведущим среди древнерусских монастырей стал Киево-Печерский, основанный преподобным Антонием Печерским. Антоний, родом из города Любеча, начал монашеское служение на Афоне. В 1051 г. он приехал в Киев и поселился в пещере на берегу Днепра. Вскоре рядом с пещерой Антония выкопали себе пещеры и другие монахи. Образовалась община. Антоний передал игуменство своему ученику Варлааму, а сам удалился в другую пещеру. В 1062 г. игуменом Киево-Печерского монастыря стал ученик Антония Феодосий.

Хотя жития не являются, строго говоря, «биографией» святых, так же, как икона не является портретом, ранние (до XIV в.) жития все же могут содержать некие сведения о жизненных событиях конкретных лиц. Поэтому с необходимыми оговорками «Житие святого Феодосия», написанное учеником игумена Нестором, можно считать историческим источником. Кроме того, о жизни Киево-Печерского монастыря можно судить по сборнику «Киево-Печерский патерик» (отечник), содержащий кроме житий послания и другие документы.

Феодосий Печерский ввел устав Феодора Студита. Студийский устав предписывал, в частности, не собирать казну, не тратить деньги на приемы знати в монастыре, не копить деньги для руководства монастыря, соблюдать равенство монахов, которые не должны иметь какой-либо собственности, не носить богатых одежд, не садиться на коня (ходить пешком), не держать рабов, не пускать женщин в монастырь, не выходить за пределы монастыря без разрешения игумена, как можно меньше бывать в миру и игумену, и др. Феодосий Печерский не умерщвлял плоть тяжелыми аскетическими подвигами. Он, соблюдая посты, молясь, вел, судя по источникам, простой образ жизни, занимался физическим трудом и делами милосердия. Став игуменом, он рубил дрова, носил воду из колодца. Если во время обхода келий он находил еду или одежду, бывшую у монахов сверх устава, то бросал ее в печь. Феодосий основал традиции русского духовничества. В отличие от греческой церкви, где все иереи в силу их сана могли быть духовниками, в русской церкви духовными отцами становились только наиболее опытные «учительные монахи» по особому епископскому благословлению. Духовными детьми Феодосия были киевские князья, бояре и незнатные люди. Феодосий исповедовал, давал поучения.

Феодосий Печерский заложил основы церковной благотворительности. Неподалеку от монастыря он построил странноприимный дом с церковью Святого Стефана для нищих и калек, выделяя на его содержа-

ние десятую часть монастырских доходов. Каждую субботу Феодосий посылал в Киев воз хлеба для заключенных в тюрьмах. Он ходатайствовал за узников перед князем и тиунами. Недовольная расточительностью своего игумена монастырская братия роптала, и для ее увещевания Феодосий пишет слово «О терпении и любви». Уже после его смерти, когда в конце XI в. был приостановлен ввоз галицкой соли и наступил соляной голод, Печерский монастырь продавал соль по дешевой цене из своих запасов.

Надо сказать, что не все монахи следовали идеалам игумена, в особенности после его смерти. Печерский патерик сообщает о случаях стяжательства среди монахов, о занятиях ремеслом за плату (Алипий-иконописец, Марк-могильщик), о неравенстве содержания в монастыре членов общины.

Миряне стремились угодить монастырю, чтобы быть в нем похороненными и тем самым «очиститься от греха». Для этого, например, князь Ростислав Мстиславич каждые субботу и воскресенье поста приглашал на обед двенадцать чернецов печерских и игумена. По окончании поста устраивалась трапеза для всей братии. Кроме того, князь часто приглашал их к себе по средам и пятницам. Миряне не только угощали монахов у себя, но и устраивали пиры в монастырях, соревнуясь в богатстве яств и приходя туда с женщинами.

Уже при Феодосии Киево-Печерский монастырь владел селами, в дальнейшем количество пожалованных князьями земель росло. Например, в Ипатьевской летописи говорится, что князь Ярополк Изяславич в 1158 г. пожертвовал Небельскую волость и Деревскую, и Лучьскую, и около Киева, и «всю жизнь свою» (т. е. население).

В 1089 г. был построен главный храм Киево-Печерского монастыря — церковь Успения Пресвятой Богородицы, в 1091 г. в ней были помещены мощи святого Феодосия. Учениками преподобного Феодосия Печерского были многие киево-печерские подвижники. Мощи 118 из них покоятся в пещерах монастыря, и жития 30 содержатся в «Киево-Печерском патерике». В начале XII в. Киево-Печерский монастырь получает статус лавры, игумены возводятся в сан архимандритов. С 1159 г. Киево-Печерская лавра получает ставропигию, подчиняясь непосредственно константинопольскому патриарху, минуя киевского митрополита. В 1643 г. киевский митрополит Петр Могила канонизировал киево-печерских подвижников, составив для них особую церковную службу.

Подвижничество в Киевской Руси было различным: пещерничество (Иларион, Антоний, Василий, Феодор), затворничество (Исаакий, Никита, Лаврентий, Иоанн), постничество (Прохор Лободник), святительство (Леонтий, Кукша, Евстратий).

Христианство повлияло на характер и развитие древнерусской образованности и общественной мысли. Утвердив православие официальной религией государства, Владимир Святославич приказал собирать детей киевской знати «на ученье книжное» у учителей-греков. Систематическое школьное обучение сформировалось при Ярославе Мудром. Многие монахи были грамотными, из их среды происходили летописцы, писатели. В Студийском уставе говорилось, что в свободное от работы и молитв время надо «прилежати писанием», хотя указаний на обязательность книжности и школьного просвещения не было, в отличие от предписаний Бенедиктинского устава западного монашества. Основной проблематикой сочинений киевской поры были этические и сотериологические вопросы, большое внимание уделялось повседневным поведенческим нормам, обрядности. Специфическими чертами древнерусской литературы можно считать эмоционально-образную насыщенность, внимание как к христианской, так и к отечественным дохристианским культурным традициям, патриотизм. Некоторые исследователи усматривают влияние на ряд текстов, особенно переводных, болгарской богомильской ереси. Богомилство — дуалистическое учение жившего во второй половине X в. Иеремии Богомила — отличалось аскетичностью. Эти же черты свойственны, например, «Кирикову вопрошанию», древнерусским апокрифам. Об отношении к еретикам в Киевской Руси известно мало. В Никоновской летописи говорится о некоем еретике антиклерикале иноке Андреяне — скопце, посаженном в 1004 г. в темницу митрополитом Леонтом. Есть упоминание о затворении митрополитом Никитой в темнице «злого еретика Дмитра» в 1123 г.

Несмотря на официальное принятие христианства на государственном уровне, в Киеве проживали представители разных вероисповеданий. В Киево-Печерском патерике сообщается, как заболевший преподобный Агапий кричал на пришедшего к нему врача-армянина «иди вон от меня иноверный и нечестивый». В житии Феодосия Печерского есть рассказ о хождении Феодосия в еврейскую слободу с целью их «укорения». Известно, что около 1228 г. в Киеве проповедовали представители Доминиканского ордена, а согласно Феодосию, католичество — «вера развращенная и погибельная».

В древнерусском государстве между церковной и княжеской властями установился тесный союз. Церковные иерархи принимали непосредственное участие в государственных делах. Митрополит Николай в 1097 г. содействовал князю Владимиру Мономаху в прекращении столкновений между князьями, а переяславский епископ Евфимий в 1149 г. был посредником между Изяславом Киевским и Юрием Долгоруким; новгородский епископ Нифонт в 1134 г. призывал в Новгород митрополита Макария для успокоения смуты в городе; в 1135 г. он мирил киев-

лян с черниговцами; в 1147 и 1154 гг. вел переговоры с князем Юрием Долгоруким. Межкняжеские договоры обычно скреплялись печатью епископа.

К началу монголо-татарского нашествия церковь играла весьма заметную роль в жизни страны. Монастыри, соборы и церкви обладали обширной земельной собственностью, владели селами и городами. В городах и пригородах монастыри составляли часть городской структуры и структуры княжеского управления. Монастыри занимались хозяйственной деятельностью (ремесло, торговля, сельское хозяйство), идеологической деятельностью (написание летописей и житий, подготовка кадров духовенства), политической деятельностью (поддержка или оппозиция князьям), колонизационной (форпосты древнерусского государства в осваиваемых землях). Церковь осуществляла судебные функции.

В период разделения Древней Руси на отдельные княжества сохранилось церковное единство, которое в дальнейшем способствовало восстановлению политического единства.

Православие в русских землях в XIII—XV вв.

Во время монголо-татарского нашествия на русские княжества 1237—1240 гг. церковные деятели вели себя по-разному. Митрополит Иосиф бросил свою паству и бежал в Константинополь. Объяснить такое поведение можно тем, что он только прибыл в 1237 г. из Византии и не успел еще понять и адаптироваться к местным условиям. Некоторые иерархи спасали себя, но были и те, кто мужественно разделял судьбу своей паствы. Например, епископ Владимирский Митрофан оставался с семьей великого князя Юрия Всеволодовича во Владимире-на-Клязьме во время осады и штурма города. 7 февраля 1238 г., когда город был взят, епископ вместе с княгинями, детьми князя и множеством людей укрылся в Успенском соборе. Захватчики обложили здание лесом и подожгли. Все находившиеся в церкви люди погибли, но никто не вышел и не сдался врагам.

В результате нашествия исчез ряд епархий. Митрополит Кирилл, утвердившийся на киевской кафедре в 1249 г., пребывал в Галицко-Волынской или в Северо-Восточной Руси. По-видимому, Киев был настолько разрушен, что глава церкви не мог там находиться. В 1274 г. во Владимире-на-Клязьме состоялся церковный собор, упорядочивающий жизнь церкви в новых условиях. В том же году была возобновлена Владимирская епархия.

При митрополите Кирилле, в начале 60-х годов XIII в., была утверждена епископская кафедра в первой столице Орды городе Сарай-Бату

и образована Сарайская епархия во главе с епископом Митрофаном. В 1276 г. глава Сарайской епископии Феогност обращался к константинопольскому патриарху и церковному собору с вопросом о том, как следует крестить в условиях кочевья татарина, решившего принять христианство, и получил ответ, что можно не погружать в воду, а обливаться и вместо вина давать изюм.

Русские люди должны были платить дань, содержать ордынскую администрацию (с конца XIII в. баскаки на территории Руси постоянно уже не жили, так как их часто убивали), оплачивать приезд ханских послов и вельмож, посылать русских воинов в распоряжение хана. Князья получали ярлыки на владения (утверждались в Орде). В 1246 г. распоряжением Батыея православное духовенство было исключено из ордынской податной переписи и освобождено от уплаты дани. Церкви получили льготы, узаконенные ханскими ярлыками. Хранившиеся в архиве русской митрополии ярлыки не дошли до нашего времени, остались только переводы нескольких (шести) ярлыков, выполненные в конце XIV или начале XV вв.

1 августа 1267 г. от хана Менгу-Тимура митрополит Русской церкви Кирилл получил ярлык, ограждавший церковь и ее владения от посягательств со стороны монгольских властей. Льготы в большем или меньшем объеме подтверждаются в ярлыках, данных русским митрополитам 26 сентября 1347 г., 4 февраля 1351 г., 11 февраля 1354 г. ханшей Тайдулой, женой хана Джанибека, и в ярлыках ноябрьском 1357 г. от хана Бердибека и сентябрьском 1379 г. от хана Тюляка. Согласно ярлыкам, белое и черное русское духовенство освобождается от дани, от расходов на содержание ордынского административного аппарата на русских землях, от военной повинности. Земельные владения церкви объявлялись неприкосновенными, платежи и повинности не распространялись на членов семей священников, если они проживали совместно. Запрещалось забирать церковных людей-мирян, занятых в церкви ремеслом.

Чтобы понять причины такого отношения к церкви монгольских правителей, надо учитывать следующее. Основатель монгольской империи Темучин (Чингис-хан), избранный каганом (императором) на курултае (съезд военачальников) в 1206 г., утвердил религиозно-гражданские узаконения, зафиксированные в своде законов Тунджин (в персидских источниках — Яса-Намэ или Яса-ва-тура-и-Дженгисхани), заложив принцип отношения к религиям — веротерпимость. Чингис-хан в равной мере покровительствовал христианству, исламу и буддизму — религиям тех народов, что вошли в состав его империи.

Религиозная терпимость соблюдалась довольно длительное время после смерти Чингис-хана. Один из его преемников, хан Мункэ, наследовавший престол в городе Каракоруме, утверждал, что «все люди обо-

жают одного и того же Бога, и всякому свобода обожать его как угодно. Благodeяния же Божии, равно на всех изливаемые, заставляют каждого из них думать, будто его вера лучше других». До XIV в. монголо-татары были шаманистами и считали, что все религии одинаково связывают людей с Богом. Важную роль в монгольском государстве играли уйгуры и кераиты, которые были христианами. Жены Чингис-хана и его сыновей происходили из семьи кераитского правителя. Несториане уйгуры были чиновниками. По свидетельству Марко Поло, хан Хубилай почитал праздники христиан, сарацин, иудеев и язычников и четырех пророков: Христа, Мухаммеда, Моисея и Согоном-бар-хана.

Веротерпимости придерживались правители Золотой Орды, начиная с ее основателя — хана Батыя (Бату). В своих ярлыках, выдаваемых правителям русских княжеств, Батый гарантировал неприкосновенность православной церкви под страхом смерти для ее нарушителей.

Веротерпимость ордынских правителей имела оборотную сторону. Проявляя уважение к вере русских князей, они не понимали причин отказа русских, прибывавших в Орду, от исполнения монгольских обрядов и считали это неуважением гостеприимства и оскорблением своей веры. Кроме того, за предоставление льгот священнослужители должны были публично молиться о здоровье ханов и благословлять их. Монголо-татарские власти обязывали церковь поддерживать авторитет захватчиков, обложивших христиан поборами и повинностями.

Несмотря на предоставление ярлыков, стопроцентных гарантий церковь все-таки не имела. В реальности происходили и конфискации земель, и иммунитет церковных ремесленников не всегда соблюдался. Духовенству вменялось поставлять подводы и корм приезжавшим представителям ханской власти. Во время военных действий церковное имущество также подвергалось разграблению, как и всякое иное. За время монголо-татарского ига, судя по летописным данным, было 14 нашествий — в основном карательные походы. Разграблены были монастыри Северо-Восточной Руси во время похода монголо-татар в 1281 г. Та же участь постигла кремлевские московские соборы в 1382 г., когда войска Тохтамыша взяли Москву. Ограблению подвергся Успенский собор во Владимире в 1411 г. Причем иногда в грабежах принимали участие русские союзники монголо-татар. И все же церковные люди были больше защищены, а объем предоставляемых привилегий со временем даже расширился. В XIII—XV вв. могущество церкви превышало могущество русских светских властей.

Церковный писатель XIII в. Серапион Владимирский, осмысливая нашествие, одним из первых оценивал его как выражение божьего гнева и говорил о необходимости нравственного обновления. Та же оценка встречается в других древнерусских текстах, повествующих о событиях

завоевания Руси. Часто авторы обвиняли князей в подлости в борьбе за власть, в алчности, из-за которых страна оказалась ввергнутой в бедствия.

В золотоордынский период Русская церковь обрела большую самостоятельность по отношению к Греческой. Митрополитами часто теперь становились русские епископы. Ослаблению Константинопольской патриархии способствовало завоевание в 1204 г. Константинополя крестоносцами. После изгнания крестоносцев и восстановления в 1261 г. Византийской империи греческие иерархи вновь появляются среди русских митрополитов, но влияние Константинополя постепенно уменьшается. Русские князья рассматриваются в качестве верховных покровителей церкви наравне со слабеющими византийскими императорами.

В западно-русских землях активизировалась деятельность католических миссий. Со второй половины XIII в. начинается процесс вхождения западно-русских земель в литовское государство, возникшее в результате объединения князем Миндовгом литовских племен, живших в междуречье Немана и Западной Двины. При Миндовге и его преемниках к Великому княжеству Литовскому была присоединена Черная Русь с городами Гродно, Слоним, Новогрудок, Волковыск. В начале XIV в. в правление князя Гедимины (1316—1341) в состав литовского государства вошла Белая Русь с городами Полоцк, Минск, Туров, Пинск. При князе Ольгерде (правил в 1345—1377 гг.) были присоединены северские земли с городами Чернигов, Новгород-Северский; Волынь с городами Луцк, Владимир-на-Волыни, Кременец, а также Киев. Под властью литовских князей находились Смоленск и Брянск. Великое княжество Литовское становится русским и православным, поскольку литовские земли занимают в новом государстве не более десятой части. В 1365 г. князь Ольгерд подавляет сопротивление языческих группировок литовской знати. В 1340—1352 гг. польским королем Казимиром III Великим к Польше были присоединены Галиция со Львовом и западная часть Волыни с городом Холм.

С конца XIII в. под началом русского митрополита находились епархии, расположенные на территориях пяти крупных государственных образований: Золотая Орда, Великое княжество Литовское, Великое княжество Владимирское, Новгородская республика, Галицко-Волынское княжество. Границы епархий и княжеств часто не совпадали: в составе одной епархии могло быть несколько княжеств и, наоборот, одно политико-административное целое могло включать в себя несколько епархий. Мелкие княжества и крупные государственные образования пребывали друг с другом в сложных отношениях, чаще всего в состоянии борьбы. В этих условиях положение церковного руководства было непростым. Как соблюдение нейтралитета, так и активная поддержка ка-

кой-либо светской власти могли иметь негативные последствия. Обе эти тенденции в период с XIII по XV в. присутствовали.

Русские князья стремились иметь во главе церкви своих ставленников, независимых от константинопольского патриарха, что приветствовалось ордынскими властями. Имея влияние на митрополита, князь мог получать от церкви финансовую помощь, военную поддержку, поскольку светские вассалы и слуги митрополита могли принять участие в военных действиях. Дружба князя с митрополитом создавала для княжеских врагов угрозу отлучения от церкви. Князь даже мог бы нарушить клятву крестного целования, так как высший церковный иерарх имел право снять проклятие с нарушителя клятвы. В свою очередь, выгоды от союзничества получал и митрополит. Он мог обращаться к князю за защитой от военных нападений, от попыток врагов сместить его с митрополичьего престола. Княжеские пожалования способствовали расширению церковных земельных владений. Князь мог средствами своей власти обеспечить регулярное поступление церковных пошлин.

Преемник митрополита Кирилла с 1283 г., митрополит Максим, проживавший сначала в Киеве, в 1299 г. «не терпя татарского насилия... иде ко Брянску и оттол иде в Суздальскую землю». Новая резиденция предстоятеля Русской церкви была перенесена во Владимир-на-Клязьму. Владимирский епископ был перемещен на Ростовскую кафедру, а Владимирская епархия преобразовалась в митрополичий диоцез (территория, находящаяся в ведении митрополита). Поскольку митрополит Максим перестал посещать западные земли, галицкий князь Юрий Львович стал хлопотать о разрешении константинопольского патриарха на создание Галицкой митрополии. Разрешение было получено, и в 1303 г. митрополитом Галицким стал игумен Спасского монастыря Перемышльской епархии Петр. После смерти в 1304 г. великого князя владимирского Андрея Александровича митрополит Максим во владимирском Успенском соборе совершил торжественный обряд посажения на владимирский великокняжеский престол тверского князя Михаила Ярославича, получившего в Орде ярлык на княжение в соперничестве с московским князем Юрием Даниловичем. В декабре следующего 1305 г. Максим умер. Князь Михаил Ярославич отправил в Константинополь своего претендента на митрополичий престол Геронтия. Однако, поскольку Византийский император и константинопольский патриарх имели, по-видимому, свои политические соображения, в 1308 г. константинопольский патриарх Афанасий утвердил митрополитом всея Руси не Геронтия, а митрополита Галицкого Петра. Таким образом была восстановлена единая митрополия.

В 1309 г. Петр переехал во Владимир. Покинуть Киев митрополита Петра побудили постоянная угроза монголо-татарских нашествий и от-

крытое проникновение в южную Русь католицизма, чему галицко-во-лынские князья фактически не противились. Князь Михаил Тверской не смирился с провалом своего кандидата и принял Петра враждебно. Он попытался обвинить митрополита в торговле церковными должностями, но митрополит Петр при поддержке соперника Михаила, московского князя Юрия Даниловича, сумел полностью оправдать себя на церковном суде в Переславле-Залесском в 1312 г.

Митрополит Петр нашел опору в московских кругах, он переехал в Москву и жил там до самой смерти. В 1325 г., после восшествия на княжение Ивана Калиты, Петр перенес в Москву кафедру митрополита. Покровительство митрополита Петра способствовало усилению московского княжества.

После смерти митрополита Петра Иван Данилович Калита поддерживал кандидатуру архимандрита Федора как претендента на митрополичий престол, но предстоятелем Русской церкви стал грек Феогност, занимавший кафедру с 1328 по 1353 г. Митрополит Феогност непрерывно и с самого начала пребывал в Москве, и Калита вошел с ним в тесный контакт. Когда московский князь решил изгнать из Пскова тверского князя Александра Михайловича, Феогност «послал проклятие и отлучение на князя Александра и на весь Псков». Псковитяне вынуждены были с князем расстаться. Несмотря на то что Феогност поддерживал московских князей, он пользовался признанием в Твери, в Брянске, в Новгороде Великом, на Волыни и был достаточно независим. Так, например, в 1347 г. он закрыл все московские церкви, узнав о третьей женитьбе великого князя Симеона Гордого, запрещенной каноническими правилами. Князь был вынужден обращаться за разрешением к патриарху.

Преемником митрополита Феогноста, причем утвержденным самим Феогностом, стал родившийся в Москве сын черниговского боярина Федора Бяконта Алексей. Митрополит Алексей занимал кафедру с 1353 по 1378 г. После смерти князя Ивана II Красного в 1359 г., в период малолетства его сына Дмитрия (будущего Дмитрия Донского), Алексей фактически являлся не только главой церкви, но и правителем Московского княжества. И в дальнейшем до самой своей смерти Алексей в правление Дмитрия активно участвовал в московской политике. Например, когда во время борьбы за престол в Нижнем Новгороде нижегородский князь Дмитрий Константинович обратился за помощью к Москве, Дмитрий Иванович прислал московскую рать, а митрополит Алексей затворил все церкви Нижнего Новгорода и Городца.

В 1366 г. Алексей вмешался в ссору тверских князей. Тверской епископ Варсонофий поддерживал сильнейшего князя. Митрополит вызвал Варсонофия, подверг притеснениям, вынудил выплатить деньги. Мос-

ковская рать вторглась в Тверь. Начался вооруженный конфликт Москвы и Твери. В 1368 г. тверской великий князь Михаил Александрович был приглашен князем Дмитрием Ивановичем и митрополитом Алексием в Москву на переговоры — с гарантиями безопасности. Однако тверской князь был арестован. Отпущен он был только под угрозой вмешательства хана Золотой Орды. Михаил Александрович обратился за помощью к литовскому князю — язычнику Ольгерду, женатому на сестре Михаила. Ольгерд пошел с войском на Москву. Штурма города не было, но окрестности были разграблены. Митрополит Алексий оказал давление на русских князей: смоленских, брянских, верховенских, которые были вассалами Ольгерда, убеждая их, что присяга на верность язычнику силы не имеет, а грех нарушения крестоцелования брал на свою душу. Часть князей последовала призыву церкви. После трех грабительских походов Ольгерда был заключен почетный мир с Литвой, закрепленный династическим браком Владимира Серпуховского с дочерью Ольгерда Еленой.

Москва стремилась возглавить борьбу Руси с Золотой Ордой. В 1375 г. тверская оппозиция была подавлена, и в 1380 г. объединенные войска русских княжеств во главе с князем Дмитрием Ивановичем Донским на Куликовом поле разгромили монголо-татар.

Князь Ольгерд жаловался патриарху Филофею на митрополита Алексия. С возмущением он писал, что митрополит благословлял москвичей на кровопролитие, снимал крестное целование, не посещал Киев и епархии в западных землях. Незадолго до этого письма, в том же 1370 г., польский король Казимир Великий написал Филофею грамоту с просьбой о собственном галицком митрополите, ссылаясь на упадок веры в Галицкой Руси и угрожая крестить русских в «латинскую веру». В мае 1371 г. на кафедре Галицкой митрополии утвердился митрополит Антоний. Князь Ольгерд требовал учредить самостоятельную митрополию для православного населения Великого княжества Литовского, включая Смоленск, Новосиль, Тверь и другие русские города. Фактически речь шла не только о дальнейшем дроблении митрополии, но и о подпадании населения Северо-Восточной Руси в зависимость от литовского правительства.

Несмотря на то, что митрополит Алексий обвинялся Ольгердом и церковным собором в пренебрежении к южным и западным епархиям, нельзя сказать, что он не пытался охватить вниманием эти земли. В начале 1359 г. митрополит Алексий поехал в Киев, в котором пребывал переведенный из болгарской Тырновской митрополии митрополит Роман, происходивший из тверских бояр. Во время этой поездки князь Ольгерд арестовал Алексия и его спутников, отняв их имущество.

Алексию удалось бежать через год или даже через два. В 1363 г. Алексий еще раз ездил в литовские земли, и опять безуспешно.

В 1375 г. константинопольский патриарх Филофей утвердил главой Русской митрополии патриаршего посланника в Киеве болгарина Киприана, при условии, что он вступит в должность после смерти митрополита Алексия. 12 февраля 1378 г. митрополит Алексий скончался. Князь Дмитрий Иванович, ссылаясь на неканоничность такого решения, не пустил Киприана в Москву. Приехавший из Киева Киприан был арестован, ограблен и, голодный, сутки просидел в темнице. На рассвете его вывели стражи, ругавшие патриарха «литвином». Киприан полагал, что его убьют, но ему дали коня и прогнали прочь. Киприан упрекал позже в письме духовников московского князя Сергия Радонежского и Федора Симоновского в том, что они не перечили Дмитрию Донскому и не спасали утвержденного патриархом митрополита.

Князь Дмитрий Иванович выдвинул кандидатом в митрополиты своего духовника Михаила Митяя. Митяй был приходским священником коломенской церкви Успения Богородицы. Он был высокого роста и представительной внешности, обладал красивым и мощным певческим голосом. Умение Митяя талантливо говорить и его глубокая книжная образованность произвели большое впечатление на князя Дмитрия Ивановича, не умевшего читать и писать. Принадлежавший к белому духовенству Митяй был в начале 1376 г. насильственно пострижен и при поддержке князя возведен в архимандриты кремлевского Спасского монастыря. После смерти Алексия Митяю были поручены функции митрополита. Собор русских церковных иерархов избрал Митяя епископом и митрополичьим наместником. В июле 1379 г. Митяй отправился в Константинополь и в пути неожиданно умер. Его спутники вписали в листы пергамента с княжескими печатями имя переяславского архимандрита Пимена. Патриарх поставил Пимена митрополитом, не передавая ему епархий Киприана. Когда посольство вернулось, Дмитрий Донской арестовал Пимена и, сняв с него белый клобук, отправил в заточение. В 1381 г. князь Дмитрий согласился на прибытие в Москву Киприана. В 1382 г. отношения между ними вновь испортились: несмотря на просьбу князя, Киприан оставил Москву и бежал в Тверь при приближении к городу войска хана Тохтамыша. Киприан опять отбыл в Константинополь, в Москву привезли Пимена. Объявился еще один претендент на митрополичий престол — суздальский епископ Дионисий. Ситуация усугублялась тем, что Константинополь поддерживал разные кандидатуры. Лишь в 1390 г., после смерти Дмитрия Донского и митрополита Пимена, кризис был преодолен: сын Дмитрия, князь Василий I, примирился с возвратившимся в Москву Киприаном. С Литвой, занятой борьбой с Ливонским орденом, был заключен мир, подкреплен-

ный династическим браком. Василий I при посредничестве преподобного Сергия Радонежского женился на дочери литовского князя Софье Витовтовне. Киприан занял кафедру митрополита до самой своей смерти в 1406 г. Ему удалось объединить под своей властью всю русскую митрополию, включая ее литовскую часть. (Митрополия распалась опять после его смерти.) Киприан активно поддерживал князя Василия I и московскую политику.

Московские князья в своей политике объединения русских княжеств вокруг Москвы опирались на авторитет Русской православной церкви. Иван Калита построил 5 каменных храмов: Успенский собор (в 1326 г.), храм Иоанна Лествичника внутри колокольни Ивана Великого (в 1329 г.), Спасскую церковь (в 1330 г.), храм Михаила Архангела (в 1333 г.) и храм Святого Петра, бывший пристройкой к Успенскому собору. Эти храмы составили основу архитектурного ансамбля Кремля. Хотя каменное строительство было очень дорогим, Иван Калита сознательно делал все, чтобы Москва становилась религиозным центром. При митрополите Алексии в Москве были возведены несколько монастырей: Чудов в Кремле, Спасо-Андроников, Алексеевский, Симонов, а также первые каменные стены Московского Кремля. В 1395 г., согласно легенде, произошло чудесное избавление Москвы от нашествия войск Тимура (Тамерлана), благодаря тому, что митрополит Киприан велел перенести из владимирского Успенского собора в Москву особо чтимую икону Богородицы Владимирской.

С началом возвышения Московского княжества при правлении Ивана Калиты (1325—1340) наметился подъем церковной жизни, возобновилось развитие монашества. Возросло количество белого духовенства. Священники в приходы подыскивались вотчинниками сел или самой приходской общиной, обладавшей ктиторскими правами, причем присланных епископами священников могли и не принять. Епископу представляли кандидата для посвящения (дьяка) или готового безместного священника. Готовый священник мог даже не утверждаться епископом. Достаточно было, чтобы он предъявил местному десятинику переходную (отпускную) грамоту, свидетельствующую, что он действительно является священником и ему эта деятельность не запрещена. Поскольку безместных священников было много, возникала конкуренция. Священнические места продавались с торгу общиной или, если вотчина была государственной, то дворецкими или дьяками государей. Число приходов увеличивалось непропорционально населению. Вотчинники открывали приходы ради престижа, крестьяне государственных (черных) земель стремились иметь церковь поближе, чтобы не ездить к службам далеко. Безместные священники соглашались за небольшую плату служить в новых церквях.

По-прежнему сохранялись домовые церкви. Строились специально для поминания усопших городские церкви (соборы). В Москве, Пскове и Новгороде было по 7 соборов (почему-то по числу вселенских — источник это специально подчеркивает). Священники были своего рода средневековой «цеховой» организацией. В Новгороде в кафедральном соборе Святой Софии служили все священники города по неделе. Были священники полностью или частично приписанные к разным соборам. В Пскове были частично приписаны к соборам и городские, и областные священники. Община священников ежедневно отправляла службу в 2—3 соборах, а поминанные деньги составляли общий доход. Дети священников становились священниками, сословие самовоспроизводилось, хотя формально доступ мирянам в священнослужители закрыт не был.

Десятины в этот период не было, но была подворная подать, которая взималась епископами с оброчных людей княжеских и частных вотчин, какая-то часть дохода со всех мирян. Как происходило прямое обложение податью — неизвестно. Еще одним источником доходов епископата были подати, взимаемые с низшего духовенства. Архиерейские чиновники осуществляли подворную опись приходов, результаты которой заносились в окладные книги. По этим книгам определялась подать, которую собирали десятинники, а отвечали за нее церковные старосты или выборные священники. Кроме того, с низшего духовенства бралась поземельная подать, а также священническая, предназначенная на оплату ежегодной поездки архиерея по епархиям. Со священнической податью не все понятно, поскольку еще на Владимирском соборе 1274 г. митрополит Кирилл запрещал епископам брать со священников «нашу» подать под угрозой отлучения. Источниками дохода низшего клира были: жалование, плата за требы, подаяния и пожертвования, а также земельные наделы.

С XIV по XVI в. было основано наибольшее количество монастырей. Увеличению числа монастырей способствовали, с одной стороны, льготы, которыми пользовалось русское духовенство от татар, с другой стороны, усиление религиозности под влиянием событий нашествия. С начала XIV до середины XV в. было основано до 180 (по другим данным 200) монастырей. С середины XV до конца XVI в. количественный прирост основанных монастырей составлял около 350. По некоторым подсчетам к концу XVI в. на Руси было 754 монастыря, из них 655 мужских и 99 женских, 325 городских и 429 сельских монастырей.

Монастыри были общежительные (таких было меньшинство) и келиотские. В келиотском монастыре не было общего хозяйства, а земельные вклады, положенные при поступлении в монастырь, оставались в распоряжении монахов и они могли, уходя из монастыря, требовать их

обратно. Самостоятельные монастыри (ставропигиальные) подчинялись митрополиту, они были опорой митрополичьей и великокняжеской власти. В них могло находиться до 300 монахов. В XIV в. было 42 таких монастыря, в XV — уже 57 крупных монастырей. Приписные монастыри были подчинены другому монастырю. Были и совсем маленькие монастыри — пустыни, скиты, в которых могло быть по шесть, пять, иногда по два монаха. Мелкие монастыри подчинялись местным властям. Некоторые основатели монастырей сами писали уставы для своих обитателей: Кирилл Белозерский, Евфросин Псковский, Иосиф Волоцкий, Нил Сорский, Герасим Болдинский и др. Уставы различались не в богослужебной, а в дисциплинарной части. Общим для всех монастырей, независимо от устава, было то, что во главе его стоял настоятель (игумен, архимандрит), имевший совет из наиболее опытных монахов: келаря, ведавшего монастырскими вотчинами, сборами, доходами и расходами; казначея, отвечавшего за казну; дьяка (подьячего), занимавшегося монастырской перепиской; трапезаря; ризничего; привратника и др. Настоятели избирались монастырским собором или назначались епархиальным архиереем, а игумены самых знатных монастырей утверждались или назначались князем. Большинство привилегированных монастырей находились под покровительством князей и митрополитов, которые пользовались монастырскими доходами и вмешивались в монастырскую жизнь. Прием в монастырь был свободным, но от вступающего требовалось внесение «вклада» деньгами или имуществом. Принятые без вклада «Бога ради» не считались действительными членами общины, не принимали участия в монастырской жизни. Из них составлялось бродячее монашество. В некоторых монастырях монахи и монахини жили вместе, иногда женские монастыри приписывались к мужским и управлялись игуменами мужского монастыря.

Идеалом монашеской святости этого времени является образ преподобного Сергия Радонежского.

В 1422 г. были обретены мощи Сергия, появились сказания о чудесах у его гроба. Младший современник Сергия Епифаний Премудрый написал необходимое для канонизации житие. В середине XV в. Пахомий Сербский составляет новую редакцию жития Сергия Радонежского. Названные авторы писали стилем «плетения словес», предполагающим сложную риторику, соблюдение канонов церковных образцов жития, поэтому к ним нельзя относиться как к биографам святого.

Согласно житию, Сергей Радонежский (в миру — Варфоломей) родился между 1314 и 1322 гг. в семье ростовских бояр. Около 1328 г. семья Сергия была переселена на окраину Московского княжества, где они получили в вотчину городок Радонеж. В то время из Ростова были выселены все противники московского князя. После того как старший

брат Сергия Степан принял постриг после смерти жены, Сергей решает уйти с ним в монастырь. Родители были против этого, после их смерти Сергей обращается к брату с просьбой уйти вместе в пустыню. (Пустыней в русской монашеской традиции называется безлюдная местность, которая может быть, например, лесом.) В 1337 г. братья поселились в 14 верстах от Радонежа на холме Маковец, где ныне расположена Троице-Сергиева лавра. Через некоторое время Степан ушел в Москву. В Богоявленском монастыре он познакомился и подружился с митрополитом Алексием. Два года Сергей живет в одиночестве, затем к нему приходят другие иноки, и в 1344 г. возникает община из 12 человек. Сергей был пострижен старцем Митрофаном 6 октября 1345 г. В начале 40-х гг. при поддержке Степана была построена церковь Святой Троицы. Община быстро росла, игуменом в течение 48 лет был Сергей, хотя официально сан игумена он получил от епископа в 1354 г.

Митрополит Алексий проводил в жизнь план преобразования русской монашеской жизни на основе возрождения традиции общего жития (киновии). Такая реформа могла быть проведена только митрополитом, но необходим был человек, на примере которого можно было бы учиться, который на практике показал бы, что такое общее житие. В 1355 г. Сергей через митрополита Алексия получает грамоту от Константинопольского патриарха Филофея с благословением на устройство общежительного монастыря. В середине 60-х гг. игумену передан и крест — мощевик. Сергей Радонежский стал признанным киновиярхом Северо-Восточной Руси. Он перестраивает жизнь Троицкого монастыря, восстанавливая традиции киновияльного монашества, учрежденного на Руси Антонием и Феодосием Печерскими. Монахи сопротивлялись реформам, даже вернувшийся в это время в Троицкий монастырь брат Степан не поддержал Сергия. В результате конфликта Сергей уходит из Троицкого монастыря к преподобному Степану Махрицкому в монастырь на реке Махра. Вместе с иноком этого монастыря Сергей основывает Благовещенский монастырь на реке Кержач (на великокняжеской земле). Митрополит Алексий присылает грамоту Сергию с требованием вернуться в Троицкий монастырь. После возвращения игумена обновленный монастырь развивается как киновия.

Ведущее место в монашеской аскезе Сергиева монастыря занял физический труд. В нем Сергей подает пример братии, не стремясь к господству над другими монахами. Обитель при Сергии была бедна, вкладные грамоты, относящиеся к периоду игуменства Сергия, признаны поддельными. Монашеское братство, основанное Сергием, производило глубокое назидательное впечатление. Традиции киновии связаны с развитием учения исихазма. Преподобный Сергей обладал мистиче-

ским опытом, сходным с опытом греческих исихастов, но независимым от них.

Сергий принимал активное участие в политической жизни. В 1365 г., во время распри нижегородского князя Бориса с Москвой, Сергий прибыл в Нижний Новгород, закрыл в городе все церкви и склонил князя прекратить мятеж. В 1385 г. рязанский князь Олег напал на Коломну, взяв в плен бояр. Московский князь Дмитрий Иванович пошел с войском на Рязань. После вмешательства Сергия Олег отказался от вражды с Москвой. В 1390 г. Сергий способствовал возвращению на московскую кафедру митрополита Киприана. Умер Сергий Радонежский в 1391 или 1392 г., оставив учеников, продолжавших его дело. Традиции школы Сергия определила феномен русской святости.

С традицией социально-государственного служения монашества связаны московские монастыри, возникшие к югу от Москвы. В 1360 г. учеником Сергия преподобным Андроником был основан Спасо-Андроников монастырь. В 80-е гг. XIV в. ученики Сергия Радонежского создают ряд монастырей: Савва Звенигородский основал Сторожевский монастырь в Звенигороде, Никита — в Боровске, Афанасий Высотский — в Серпухове (на высоком берегу реки Нара). В церковной традиции они связываются со «вторым монашеским служением» — служением ближнему и любовью к ближнему. Афанасий Высотский изучал святоотеческую традицию в Константинополе, делал переводы церковных текстов, в том числе Иерусалимского монашеского устава («Око церковное»), вытеснившего в Византии Студийский устав.

Южные монастыри строились как крепости, защищавшие подходы к Москве с юга. Близость к политическому центру предопределила их активное участие в жизни государства. В 1370 г. племянник Сергия Феодор, выросший в Троице-Сергиевом монастыре, основывает Симонов монастырь. В числе его покровителей — влиятельные бояре Вельяминовы. Сам Феодор был духовником московского тысяцкого. Он много занимался мирскими делами, был дипломатом, представителем и послом при константинопольском дворе. В конце жизни (ум. 1395) Феодор был ростовским архиепископом. Кирилл Белозерский, принявший здесь постриг, был родственником окольного Тимофея Вельяминова, монах Ферапонт происходил из волоколамских бояр. С самого начала Симонов монастырь быстро богатеет. В 1379 г. купец Степан Ховрин строит в монастыре каменную церковь и каменные кельи. К 1380 г. Симонову принадлежит село Воскресенское на реке Дубенке, которое затем обменивается на семь великокняжеских бортных деревень и пустыньку игумена Афанасия у Медвежьих озер. Дмитрий Донской пожертвовал Симонову монастырю село Борисовское с деревнями и соляные

варницы в Соли Галичской, уголья с озерами и песками на Волге под Нижним Новгородом.

Интенсивный прирост монастырских земельных владений и богатств приводил к постановке проблемы совместимости наличия крупного имущества монастырей и идеалов монашеской святости. Уже Сергей Радонежский стремился к нестяжательству. Игумен Афанасий обращался с этим вопросом к митрополиту Киприану, который, опираясь на древних отцов и традиции Афона, отвечал, что владение имуществом разрушает монашеское житие: «пагуба чернецам селы владети», и, если монастырь имеет вотчину, монахи не должны ее посещать. Никон Радонежский, ставший игуменом Троице-Сергиева монастыря после смерти Сергия, создал большое монастырское хозяйство. При нем монастырь получил большие земельные владения — вотчины, деревни и села, денежные вклады. При нем была построена каменная церковь над мощами Сергия с надгробной иконой «Троица» Андрея Рублева. Никон утверждал, что Сергей верил не уставам, а людям и поэтому верил, что имущество не будет использовано во зло. Никон считал, что надо смотреть конкретно в каждом случае, во благо ли дары, как влияет монастырская собственность на нравы монахов, на их суровый аскетический быт.

С середины XIV до середины XVI в. шел интенсивный рост церковного землевладения. Уголья имелись при епископских кафедрах и архиерейских домах, при церквях и соборах, при монастырях. С середины XIV в. появился новый тип монастыря: основатель добивался от князя пожалования земли, принимал от феодалов пожертвования «на помин души», покупал или выменивал земли. Таким образом, складывалось обширное хозяйство, занимавшееся торговлей и даже ростовщичеством; монастырь фактически был вотчиной. Надо отметить, что в жалованных грамотах говорится: земля принадлежит не монастырю, а Богородице или Троице и т. д. Особенно крупные земельные владения были у московского митрополичьего дома и у монастырей вокруг Москвы. Уставная грамота великого князя Василия Дмитриевича и митрополита Киприана от 28 июня 1404 г. «О людех о волостех церковных» гласит, что митрополит имеет право суда над населением земель митрополичьего дома. При чем боярам и слугам великого князя запрещено митрополичьи земли покупать, а ранее купленные предлагалось возвратить. Церкви принадлежали слободы и некоторые города (Алексин на Оке, Гороховец). Церковь получала доходы от торговли, от соляных и рыбных промыслов, причем она была освобождена от таможенных сборов и имела широкий податный и судебный иммунитет, а податные и судебные льготы приносили немалый доход. Сохранились документы, свидетельствующие, например, что костромской Ипатьев монастырь собирал

пошлину за переезд через реку Кострому, что крестьянам Троице-Сергиева монастыря в шестидесятых годах XV в. был ограничен «выход» от владельцев Юрьевым днем. Уставная грамота митрополита Киприана от 21 октября 1391 г. Константино-Еленинскому монастырю предписывает монастырским крестьянам строить здания, ловить рыбу, охотиться на бобров, молоть солод, варить пиво, пряхсть лен, делать сети, производить сельскохозяйственные работы, отдавать на Пасху игумену по телке и пр.

К концу XV в. большинство монастырей были крупнейшими земельными собственниками, а их вотчины составляли до трети всех обрабатываемых земель Русского государства. Источниками монастырского богатства были вклады по завещанию «на помин души», имущество богатых постриженников, пожелавших в старости принять монашество. Распространились и насильственные пострижения. Такие монахи в монастырях продолжали вести светский образ жизни, были заняты мирскими делами.

К концу XVI в. у московских Симонова, Новоспасского и Вознесенского женского, ростовского, Борисоглебского, калязинского Троицкого, суздальских Спасо-Евфимьево и Покровского женского монастырей крестьян было больше, чем по 2 тысячи дворов; у Ипатьева и Чудова монастырей — больше, чем по 3 тысячи дворов; у Кирилло-Белозерского монастыря — 5 тысяч дворов.

Наиболее интенсивно шло строительство монастырей к северу от Москвы. С северными монастырями связана мистическая традиция русского монашества, прежде всего монашеское безмолвие (отрешение от внешних забот, молчание страстей, умное делание), исихазм. В 1393 г. монахи Симонова монастыря Кирилл и Ферапонт основывают общежительный монастырь на Белоозере в Вологодской земле, позже получивший название Кирилло-Белозерского. Кирилл Белозерский, постриженный Степаном Махричским, был знаменит как аскет и подвижник, доходивший до юродства. Ему было видение Божией Матери, повелевшей идти на север. Соратник Кирилла преподобный Ферапонт создает Ферапонтов монастырь в 15 верстах от Кирилло-Белозерского, знаменитый иконными росписями крупнейшего русского иконописца XV в. Дионисия. Вокруг монастырских обителей возникали многочисленные скиты и отдельные кельи монахов.

Не менее важным центром северного подвижничества стал Комельский лес на юге вологодской земли с реками Обнорой и Нуромой. Там основали свои обители Павел, Сергей и Сильвестр Обнорские, а также Сергей Нуромский. Преподобный Дионисий Глушицкий основал Спасо-Каменный монастырь на берегу Кубенского озера на севере вологод-

ской земли. Ученики Дионисия основывают в округе еще семь обителей. Наиболее прославленной стала Глушицкая обитель.

Духовным средоточением северной Руси стал Соловецкий монастырь. В 1429 г. монах Кирилло-Белозерского монастыря Савватий основал на Большом Соловецком острове Секиро-Вознесенский скит. Монахи Валаамского монастыря Герман и Зосима создали здесь же киновию. Преподобный Зосима Соловецкий прославился не только как подвижник, но и как организатор монастырской жизни, определивший ее характер на Соловках на несколько веков.

Указанные монастырские центры не исчерпывают северной ветви русского монашества. Можно назвать также обители, основанные преподобным Дмитрием Прилуцким на Вологодчине, Авраамием Чухломским и Иаковом Железоборовским в костромской земле, и многие другие. В церковной традиции территория к северу от Москвы получила наименование «Северной Фиваиды» — по имени провинции Верхнего Египта, центра монашеской жизни в первые века христианства.

В житиях описывается борьба подвижников с силами дикой природы и с разбойниками. Разбойники два раза нападали на Сергия Нуромского и однажды сильно его избили. Преподобный Корнилий Комельский, поселившийся в разбойничьей хижине, был ограблен. Ограблена была и обитель Дионисия Глушицкого.

Монастырская колонизация положила начало заселению обширных территорий русского Севера, которое происходило очень быстро. Вскоре после своего основания монастыри получали от князей дарственные грамоты на окрестные земли, заселяемым землям давались привилегии: они освобождались от тягла, оброков и государственных податей, поэтому крестьяне охотно в массовом масштабе заселяли Север. В житийной литературе описываются и случаи враждебных столкновений крестьян с подвижниками. Обосновавшиеся на земельных участках переселенцы считали их своей собственностью. Когда же приходили и поселялись монахи, крестьяне пытались их прогнать, опасаясь передачи их земель монастырю, что на практике часто и происходило. Так, землевладельцы братья Юрковские принудили оставить свою обитель преподобного Стефана Махрищского. Однако после его ухода монастырь продолжал существовать. Дмитрий Прилуцкий был изгнан онежскими крестьянами.

Монастыри с их крепкими стенами становились центрами поселений. Рядом с монастырями появлялись больницы, гостиницы, богадельни. Они выполняли многие экономические, торговые, градообразующие и иные функции. Например, город Устюг возник возле Гledenского монастыря, Ветлуга — около Варнавинского, Кашин — возле Калязинского.

Для совершения богослужения требовались грамотные люди, и монастыри выступали как распространители религиозного просвещения. При монастырях складывались библиотеки, появлялись школы для обучения грамоте. Монахи переписывали книги, делали переводы, писали летописи. Отношение к рукописям было бережным, даже необразованные люди понимали, что, во-первых, манускрипты дорого стоят, а во-вторых, они имеют практическую пользу. Например, на основании юридических документов и записей можно доказать права монастыря на земельные участки.

Монашеский идеал Сергия Радонежского развивался в среде его последователей в двух направлениях: уединении в пустынножительстве для молитвенного созерцания и социально-государственном служении, направленном на осуществление божиих заповедей в миру. Обе тенденции достигли вершины своего развития в учениях и деятельности преподобного Нила Сорского (1433—1508) и преподобного Иосифа Волоцкого (1439 или 1440—1515).

Преподобный Нил, происходивший из аристократического рода Майковых, был учеником старца Паисия Ярославова из Кирилло-Белозерского монастыря. Видимо, от своего учителя он усвоил идею необходимости для монаха внутренней духовной жизни. Долгое время Нил Сорский пребывал на Афоне, где усвоил духовный опыт исихазма. Вернувшись в Россию, Нил поселился с учениками в 15 верстах от Кирилло-Белозерского монастыря на реке Сорке, где основал скит Нилова пустынь. В отличие от киновни и отшельничества, скитская жизнь предполагает, что живущих в уединении вблизи друг друга монахов связывают общие богослужения и взаимопомощь. Нил приходил в монастырь только на всенощную и литургию.

Преподобный Нил оставил значительное литературное наследство — обширный «Скитский устав», многочисленные письма ученикам на темы духовной жизни, в которых он развивает идеи исихастов: «Предание ученикам», «Покаянная молитва», «Завещание». Нил Сорский знал учения Григория Синаита и Григория Паламы. Он был знаком с сочинениями таких отцов церкви, как Иоанн Кассиан Римлянин, Нил Синайский, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов. Будучи противником всяческой внешней красоты, внешних эффектов, Нил Сорский не принимал аскетических крайностей. Форма его аскезы — не умерщвление плоти, а духовное самосовершенствование, монашеское нестяжание как верность евангельскому образу униженного Христа. Нил и его ученики жили на полном самообеспечении, не принимая даров. Нестяжание было для Нила Сорского не только личным идеалом, но и церковным: он выступал против монастырских богатств, церковных украшений и монастырского землевладения, отрицал практику податей от

крестьян на монастырских вотчинах. Нил считал, что церковь должна иметь только необходимое «повсюду обретаемое и удобь покупаемое».

Придавая решающее значение внутреннему духовному самосовершенствованию монаха, причем сознательному, Нил Сорский углубленно анализировал появление и развитие греховных помыслов и средства их преодоления. Восемь пороков инока, греховных страстей,— это чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Каждый греховный помысел, прежде чем превратиться в страсть, проходит пять степеней развития: прилог (греховная мысль только приходит на ум), сочетание (собеседование с пришедшей мыслью), сложение (возникающая в душе благосклонность к греховной мысли), пленение (увлечение мыслью), страсть (греховная мысль постоянно волнует человека). Старцы, т. е. опытные монахи, далее других продвинувшиеся на пути монашеского подвига, могут пресекать греховные помыслы на любой стадии. Но для большинства иноков это невозможно, поэтому необходимо захватывать греховные мысли и пресекать их на первой стадии. Средствами преодоления страстей могут быть молчание, сосредоточенность, раскрытие сердца своего перед опытным наставником и умная молитва. Элементы умной молитвы — это, во-первых, молчание мыслью (отвлечение энергий ума от всякого чувственного предмета) и, во-вторых, Иисусова молитва. Текст молитвы короток: «Господи, Иисусе Христе, помилуй мя», но повторяется она в уме беспрестанно. Монах должен отключиться от всего внешнего, сосредоточиться, только в этом случае может произойти внутреннее преображение, очищение. Нил рассуждал и о восьми добродетелях монаха, которыми являются: пост, целомудрие, нестяжание, милосердие, вера, терпение, скромность, смирение.

Сторонником совершенно иного религиозного идеала был преподобный Иосиф Волоцкий.

Иосиф Волоцкий или Волоколамский, в миру дворянин Иван Санин, родился в деревне Язвище близ Волоколамска. Он принял в 1459 г. монашество в Пафнутьевском монастыре в Боровске и, будучи любимым учеником Пафнутия Боровского, стал игуменом после смерти наставника. Поскольку в монастыре не было строгой киновии, Иосиф попытался ввести строгости. Столкнувшись с оппозицией братии, он ушел и как рядовой инок стал ходить по монастырям Руси. Порядки нигде, кроме Кирилло-Белозерского монастыря, ему не понравились, поскольку нигде не было благолепия, а Иосиф, в отличие от Нила Сорского, решающее значение придавал не мистическому опыту «умной молитвы», а строжайшему выполнению предписаний монастырского устава и обрядовой стороне богослужения. В 1479 г., получив покровительство Волоколамского удельного князя Бориса, брата Ивана III,

Иосиф основал на его землях Успенский Волоцкий (Волоколамский) монастырь, ставший одним из богатейших.

В исторический период, когда завершалось объединение Руси и велась борьба за возвращение западных земель, когда происходящие в обществе процессы воспринимались как созидание нового мира, идеи Иосифа о наведении порядка, о преодолении произвола и удельной анархии, о борьбе с еретиками были очень уместны.

В отличие от Нила Сорского, преподобный Иосиф видел в монашеской жизни прежде всего социальное предназначение. Отвергая «стяжание» как способ личного обогащения, Иосиф рассматривал монастырское богатство как средство благотворительности. Монастырь ежегодно тратил в благотворительных целях до 150 рублей (половина рубля, «полтина», в те времена — стоимость коровы). Материальную поддержку от монастыря получали свыше 7 тысяч жителей окрестных деревень. Ежегодно в монастыре кормилось около 700 нищих и калек. В монастырском приюте содержалось до 50 детей-сирот. Преподобный Иосиф активно участвовал в политической жизни Московского государства, был советником великого князя Ивана III.

Спор нестяжателей и иосифлян проходил по ряду вопросов. Во-первых, по вопросу земельной собственности. Нил Сорский и его последователи, заволжские старцы, считали, что у монастырей не должно быть вотчин, поскольку они, создавая хозяйственные хлопоты, отвлекают инока от его дела. Кроме того, иметь земли и жить чужим трудом означает не соответствовать евангельским идеалам. Иосифляне полагали, что монастырские земли необходимы.

Второй вопрос, по которому были разногласия, — это отношение к власти и проблема места церкви в системе русского государства. Нил Сорский и заволжские старцы считали, что одной из задач монашества является обличение власти, а для этого монашество и церковь в целом должны быть экономически независимы. Иосифляне утверждали, что церковь должна уступить власти московских государей, закрывая глаза на необходимое зло власти.

Третий вопрос спора состоял в отношении церкви к еретикам. Вопрос был актуальным в связи с распространением ереси жидовствующих. В отличие от жестко настроенных иосифлян, нестяжатели полагали, что еретиков надо перевоспитывать как заблудших овец. Преподобный Нил, хотя и высказал несогласие с воззрениями жидовствующих, но отказался санкционировать против них репрессивные действия, считая недопустимым принуждение в делах веры.

В открытой форме столкновение нестяжателей и иосифлян проявилось на церковном соборе 1503 г., поставившем вопрос о церковном землевладении. Выступившие на соборе Нил Сорский и Паисий Ярославский

лавов потребовали, чтобы у монастырей сел не было, а монахи кормились бы рукоделием.

На соборе 1504 г., осудившем жидовствующих, от имени последователей Нила Сорского было оглашено «Послание заволжских старцев», направленное против казней еретиков. В нем утверждалось, что даже к нераскаившимся еретикам нельзя применять жестоких наказаний, поскольку первый долг церкви — кротость, а раскаявшиеся еретики вообще не должны нести кары.

Вначале государственная власть поддерживала нестяжателей. Иван III нуждался в земельных ресурсах для создания служилого поместного войска. Князь Василий III, вступивший на престол в 1505 г., и митрополит Валаам поначалу тоже склонялись к стороне нестяжателей, однако позже, с 1521 г., ситуация изменилась. С 1522 по 1539 г. предстоятелем Русской церкви был митрополит Даниил, составитель Кормчей книги и Никоновской летописи, иосифлянин по убеждениям. При нем начались гонения на нестяжателей. Иосифлянами были и следующие митрополиты Иосиф и митрополит Макарий. В 1531 г. был арестован и сослан в тюрьму Кирилло-Белозерского монастыря ученик преподобного Нила Вассиан Патрикеев, писавший послания против вотчин. Гонениям подверглись многие последователи «заволжских старцев», в результате чего в 50-е гг. XVI в. многие скиты на Белоозере опустели.

В 1525 г. начался и в 1531 г. продолжился судебный процесс над выдающимся церковным писателем Максимом Греком. Максим Грек (Триволис), выходец из афонских монастырей, широко образованный и хорошо ориентирующийся в богословских дискуссиях, был близок к нестяжательству. В 1518 г. он приехал на Русь по приглашению в качестве консультанта по переводам богослужебных текстов. Вокруг проживавшего в Симоновом монастыре Максима сложился кружок образованной молодежи. Один из участников этого кружка — боярин Иван Никитич Берсень — был по доносу осужден и обезглавлен за «хулу на великого князя» Василия Ивановича. Максим Грек обвинялся по этому делу и делу дьяка великого князя Федора Жареного, его судил митрополит и собор епископов. Кроме политической неблагонадежности Максим обвинялся в хуле на патриарха (говорил в неудачной форме о том, что на Руси патриарха на церковных службах не поминают), в уголовном преступлении — колдовстве, в ереси (внося правки в богослужебные книги, он сделал перевод — «кальку» с греческого, употребив форму прошедшего времени в словах «седел одесную Отца» и иные ошибки, происходившие от недостаточного знания русского языка), в шпионаже в пользу Турции (в связи с его контактами с турецким послом Скиндером). До самой смерти Максим Грек скитался по монастырским тюрьмам — сначала Волоколамского, затем, Тверского Отрочь монастыря и,

несмотря на многочисленные просьбы его самого, его друзей и даже патриархов антиохийского, константинопольского, иерусалимского, не был отпущен на родину. Ныне Максим Грек канонизирован. Опальный писатель оставил обширное литературное наследие, включающее экзегетические, полемико-богословские и нравственно-обличительные сочинения. Максим Грек пользовался уважением многих современников, у него были последователи (князь Курбский, монах Зиновий Отенский, архиепископ Казанский Герман и др.).

И все же, судя по средневековой литературе, богословская ученость не относится к числу монашеских добродетелей на Руси. В явной форме похвалы разуму и книжной учености содержатся, пожалуй, только в сочинениях Максима Грека. Нил Сорский высказывает идеи, что инок должен «вся с рассуждением творити» и, изучая религиозные тексты, помнить, что «писания много, но не вся божественна». Переписывая книги, Нил сличал разные экземпляры источников («списки»), подвергал материал критике и списывал только то, что «по возможному согласно разуму и истине». За это Иосиф Волоцкий упрекал Нила Сорского и его учеников: «...похулиша в русской земле чудотворцев» и «...в древняя лета и в тамошних землях бывших чудотворцев... чудесем их не вероваша, и от писания изметаша чудеса их». Об уровне развития богословия можно судить по сочинениям, посвященным критике ересей.

О средневековых русских ересьях нам известно мало и только по сочинениям их противников. О еретиках сообщает Новгородская летопись, в которой под 1375 г. говорится об утоплении в Волхове трех «развратников веры», в том числе диакона Никиты и Карпа-стригольника. Сохранились также такие источники, как «Книга, нарицаемая Власфимия, рекше хула на еретики, главы различные от евангелия и от канон св. отец, в них же обличения Богу ненавистных злоречивых духопродажных ересей»; «Мерило праведное», написанное Стефаном Пермским в 1386 г. по просьбе новгородского архиепископа. О ересьях говорится в житии новгородского архиепископа Моисея, в двух посланиях митрополита Фотия от 1416 и 1427 гг., в послании патриарха Нила, привезенном в 1389 г. из Константинополя архиепископом Суздальским Дионисием. Критика ересей содержится в сочинениях преподобного Иосифа Волоцкого.

Поскольку сохранившихся источников мало, исследователи и церковные историки строят самые различные предположения о характере еретических движений. Усматриваются параллели с другими ересями (богомилством, византийским арсенитским расколом), с доводами нестяжателей. Встречается в литературе даже отрицание существования

ереси жидовствующих и объявление гонения еретиков чисто политическим делом.

Средневековые ереси часто имели антиклерикальную направленность. В XIII в. тверской монах Акиндин обличал продажу церковных должностей, обвиняя поставленных за мзду священников в покупке благодати. Особое распространение ереси получили среди городских жителей с XIV в.

Одним из самых известных еретических течений было движение стригольников в Новгороде и Пскове, распространившееся среди посадских людей и низшего духовенства. Стригольники отрицали институт современной им православной церкви, иерархию и монашество. Согласно источникам, стригольники считали, что для души умершего не может быть полезным то, что сделают другие люди, поэтому они отрицали молитвы за души умерших. Стригольники отказывались от исповеди в церквях, предпочитая исповеди матери-земле. Возможно, идеалом стригольников, к которому они стремились, была церковь времен апостолов. Стригольники подверглись преследованиям духовных и светских властей. Несмотря на то что в 1375 г. лидеры стригольников были казнены, течение просуществовало до конца первой четверти XV в.

В конце XV — начале XVI вв. еретические течения распространились и на Москву, причем в движении участвовали не только социальные низы, но и представители боярской знати, высшего духовенства, члены великокняжеской семьи. За одним из еретических течений традиционно закрепилось наименование «ереси жидовствующих», поскольку церковные писатели связывали ее появление с приездом в Россию евреев и их идейным влиянием. Обличению жидовствующих был посвящен полемический трактат преподобного Иосифа Волоцкого «Просветитель».

В 1470 г. в Новгород в свите киевского князя прибыл ученый еврей Схария. По словам Иосифа Волоцкого, он «был научен всякому изобретению злодейства, чародейству и чернокнижию, звездознанию и астрологии». Кто был Схария, точно неизвестно. Он состоял в свите брата киевского князя Семена — Михаила Александровича и прибыл по приглашению новгородцев с разрешения литовского короля Казимира. Возможно, он был из крымских караимов, которые в XV в. переселялись в Литву. Возможно, он был из константинопольских евреев, испанских беженцев. В пользу этого предположения говорит тот факт, что в то время в Константинополе был популярен раввин Коматяно, толковавший Пятикнижие с применением логики, этики, астрономии, медицины и философии. В «Просветителе» далее говорится, что сначала «он пре-

льстил попа Дионисия и обратил его к жидовству... Дионисий привел к нему попа Алексия». Попы обратили свои семьи и хотели обрезаться, но Схария советовал им «держатъ жидовство тайно».

Согласно Иосифу Волоцкому, еретики утверждали, что истинный Бог не имеет ни Сына, ни Духа, ему единосущных; Христос — не Сын Божий, а человек, распятый иудеями и истлевший во гробе; его мать — не Богородица и почитаться не должна; Ветхий Завет Библии выше Нового Завета; о почитании икон, мощей, креста, о таинствах и монашестве в нем ничего не говорится, а потому признавать их не следует; истинный Христос, обетованный Мессия, еще не пришел, а когда придет, то наречется сыном Божиим не по естеству, а по благодати, как Моисей, Давид и др. Однако говорится, что еретики обращались и к новозаветным текстам. Кроме того, преподобный Иосиф Волоцкий и архиепископ Геннадий называют еретиков «сектой маркианской и мессалианской», следовательно, не иудаистской. Интересен круг книг, изучавшихся участниками движения,— еврейские тексты Библии, астрологические сочинения, трактаты еврейского средневекового философа Маймонида (Рамбама), суфийского мистика аль-Газали.

Князь Иван III и его ставленник московский митрополит Зосима к религиозному вольномыслию в тот период относились терпимо. Великий князь взял главных еретиков в Москву: Алексея — в Благовещенский собор, Дениса — в Архангельский. Образовался кружок, в состав которого вошли, в частности, посольский дьяк Федор Курицын, бывший послом в Венгрии и Литве, и невестка Ивана III Елена — дочь молдавского господаря.

В 1488—1490 гг. новгородский архиепископ Геннадий выступил против ереси жидовствующих; собор 1490 г. проклинал еретиков. Несколько человек подверглись монастырскому заключению, но вначале значительных репрессий не последовало. Только позже, под влиянием Иосифа Волоцкого, собор 1504 г., проходивший под председательством Василия III, сурово осудил еретиков. Руководители движения были сожжены в клетках, остальные оказались в тюрьмах.

Возможно, на характере ересей отразились многие исторические реалии того времени. Не случайно ереси возникали прежде всего в новгородско-псковских землях. Если учитывать, что покорение Новгорода Москвой, случившееся в 1477—1478 гг., безрадостно воспринималось населением города, то вполне вероятно, что свободолюбие принимало религиозную форму. Уже мирный договор московского князя Василия Васильевича с новгородцами 1456 г. урезал многие свободы Новгорода. При Иване III «литовская» новгородская партия призывала искать по-

кровительства у польского короля и выдвигала идею признать церковную власть литовского униатского митрополита Григория.

Нельзя забывать также, что и в Москву с XV в. приглашали западных мастеров, архитекторов, врачей. Приезжавшие иностранцы несли с собой реформационные идеи, которые в конце XV в. носились в воздухе.

Не последнюю роль играли и идеи восточного религиозного инакомыслия: словесная молитва ниже умной; пост — удаление от злых дел, а не воздержание от мяса; раздача имущества монастырям вредит спасению души и др.

Нельзя, однако, считать, что ереси были исключительно результатом чужеродного влияния, смущавшего умы — болгарского, еврейского, западноевропейского или какого-то еще. Невозможно в принципе привить какую-либо идею, если она не имеет почвы для укоренения. Безусловно, русские ереси были результатом собственного религиозного инакомыслия, реакцией на происходившие события и существовавшие порядки. Вероятно, подъему религиозных настроений также способствовало убеждение, что в 1492 г. должен наступить конец света, поскольку существовало поверье, что второе пришествие последует, когда со времени сотворения мира исполнится 7 тысяч лет ($5508 + 1492 = 7000$).

Распространение ересей в России достигло своего наибольшего развития в середине XVI в. Наиболее радикальным из лидеров еретических течений был Феодосий Косой, беглый холоп, постригшийся в монахи на Белоозере и бежавший в 1553 г. в Литву, спасаясь от преследований. О взглядах Феодосия Косого можно судить, с оговорками, по критическому сочинению Зиновия Отенского. Судя по этому источнику, Феодосию свойствен антитринитаризм (отрицание догмата о Святой Троице и божественной природе Иисуса Христа), отрицательное отношение к иконопочитанию и церковным обрядам.

Сочинение Зиновия Отенского «Истины показание к вопросившим о новом учении» написано в форме беседы со смущенными учением Косого «крылошанами». Оно представляет собой наряду с «Просветителем» Иосифа Волоцкого один из самых ранних русских систематических богословских трактатов. Проявляя богословскую эрудицию (начитанность в Писании, использование образов и аргументации из святоотеческой литературы), Зиновий Отенский излагает православное учение о Боге, Святой Троице, о воплощении, страданиях и искупительной миссии Христа, о почитании икон, святых, мощей, об обрядности и церковной иерархии. Он использует аргументы от разума, прибегая, например, в обосновании бытия Бога к телеологическим, космологическим, историческим тезисам. Учение Феодосия Косого излагается им

пристрастно, с обвинениями автора в безнравственных поступках, с насмешками над прозвищем «Косой».

Немного известно и об учении Матвея Башкина, принадлежавшего к московскому дворянству. Учение Матвея Башкина имело социальный характер, причем в своей критике существующих порядков он не останавливался только на теории: считая несовместимым с евангельскими принципами институт холопов, он отпустил на волю своих холопов. Матвей Башкин был арестован в 1553 г. и заточен в Иосифо-Волоколамский монастырь. Собор 1553—1554 гг., в котором принимал участие Иван Грозный, осудил Башкина и обвинявшегося в соучастии игумена Благовещенского монастыря Артемия. Взглядам Матвея Башкина был свойствен антитринитаризм. Возможно, он отвергал таинства, храмы, иконы, сомневался в истинности церковного предания и житий. В качестве источников учения Башкина на соборе были названы: ересь жидовствующих, учение заволжских старцев, лютеранство. Однако есть серьезные основания считать, что взгляды Башкина были самобытными. Документов об этом учении сохранилось мало. Помимо «Соборного послания» остались «жалобницы» Симеона и Сильвестра — священников Благовещенского собора, Соборная грамота в Соловецкий монастырь о заключении игумена Артемия и послание царя Ивана Васильевича к Максиму Греку о ереси.

Еще одной отличительной чертой монашества периода XIV—XVI вв. является стремление «вразумлять власть». В посланиях Кирилла Белозерского князьям проступает образ идеального, можно сказать, утопического правителя. Кирилл Белозерский призывает видеть правду другого человека, вести простой крестьянский образ жизни, быть милостивым. «Вразумляли» сильных мира сего и другие монахи: Григорий Пельшенский обличал Дмитрия Шемяку, Пафнутий Боровский — митрополита Иону, Сильвестр Благовещенский — молодого Ивана Грозного.

Велась активная миссионерская деятельность. Православные миссионеры распространяли христианство среди коренных этносов Севера финно-угорской группы: коми-зырян, коми-пермяков, самоедов (ненцев), вогулов (манси), лопи (саамов).

В одном из русских поселений на пермской земле — в городе Великом Устюге — около 1345 г. в семье священнослужителя родился будущий просветитель народа коми Стефан, епископ Пермский (в миру — Степан Храп). Пермская земля с XII в. находилась в номинальной зависимости от Новгорода Великого, а с XIV в. населяющие ее коми-зыряне становятся данниками московского великого князя.

Житие Стефана, составленное Елифанием Премудрым, написано стилем «плетения словес», предполагающим мало фактов и много риторики. Известно, что Стефан в течение десяти или двенадцати лет был

дьяком в устюжском соборе, где «научился грамматической хитрости и книжной силе». Он принял монашество в монастыре Григория Богослова в епархиальном городе Ростове Великом. Житие сообщает о его успехах в церковной и светской учености, свободном владении греческим языком. В двадцать пять лет Стефан был посвящен в иеродиаконы.

В качестве служения Стефан выбрал путь миссионерской деятельности среди коми-зырян, получив на это благословение епископа Коломенского Герасима. С начала 70-х гг. он проповедовал в зырянском селении Котлас при впадении реки Вычегды в Северную Двину. В месте слияния Вычегды с рекой Вымью, на насыпном холме, напротив главной зырянской кумирни была возведена церковь Благовещения Пресвятой Богородицы. Стефан сжег кумирню, но зыряне его не убили. Согласно житию, во время зырянского схода проповедь Стефана всех убедила. Стефан построил еще две церкви на месте кумирни и на месте священного дерева зырян. Против Стефана выступил волхв-кудесник Пам, бывший на тот момент дряхлым старцем. В житии приводятся слова волхвов, убеждавших соплеменников не слушать миссионера: «от Москвы может ли что добро быти нам? Не отсюда ли нам тяжести быша и дани тяжкие и насильства и тивуни и доводицы и приставницы?» С другой стороны, Паму возражали: «этот Стефан уничтожил наших богов, и они не могли ему вредить. Сняв пелены с главных кумиров, он отдал их, для поругания идолов, своему слуге Матвейку. И этот сделал из них подштанники и онучи и ногавицы и износил без всякого вреда, а был нашего же рода — пермин».

Стефан Пермский не только крестил коми-зырян, но и вводил богослужение на языке коми. Около 1375 г. он создал для этого языка оригинальный алфавит на основе рунических знаков, употреблявшихся коми-зырянами при записи расчетов в меновой торговле с русскими. Стефан перевел на язык коми литургические тексты, Псалтырь, отдельные книги Священного Писания, положив начало формированию литературного языка коми.

Всех принявших крещение коми-зырян Стефан учил изобретенной им грамоте и чтению переведенных им текстов Священного Писания. Вокруг построенных Стефаном христианских церквей появилось селение Усть-Вымь, населенное коми-зырянами, принявшими крещение. Из их числа Стефан рукоположил первых священников и диаконов. В 1383 г. Стефан совершил поездку в Москву с целью просить о создании епископии. Вскоре Усть-Вымь становится центром Пермской епархии, а Стефан рукополагается первым пермским епископом.

Стефан Пермский заложил принципы православной миссионерской деятельности: его проповедь имела мирный характер, он отказывался от

помощи представителей великокняжеской администрации, чем вызывал доверие и уважение местного населения. Стефан не только утверждал в пермской земле православное христианство, но и стремился улучшить жизнь народа коми: ходатайствовал перед великим князем об избавлении коми от насилия, тиунских продаж, он добивался снижения дани, а в голодные годы организовывал закупку и раздачу хлеба. Скончался святитель Стефан в 1396 г. в Москве во время поездки в столицу по церковным делам.

Распространение христианства в пермской земле не всегда было мирным. Вооруженное сопротивление оказали вогулы — предки народа манси. Они нападали на крещеных коми-зырян и русских миссионеров и в 1455 г. убили пермского епископа Питирима. Сопротивление было сломлено с помощью московского военного отряда, прибывшего с новым епископом Ионой.

В 1463 г. епископ Иона крестил коми-пермяков, живших по рекам Каме, Вишере и Чусовой. В 1503 г. кафедра пермских епископов утверждается в городе Вологде, а сама епархия получает наименование Вологодской и Великопермской.

Православные миссионеры продвигались дальше на север. В XVI в. они появились на Кольском полуострове, распространяя христианство среди народа лопь (саамов). Преподобный Трифон Печенгский в 1533 г. основал Печенгский Кольский монастырь на реке Печенга. Долгое время этот монастырь являлся самой северной монашеской обителью на Руси.

После присоединения к России Казанского и Астраханского ханств крупнейшим центром православного миссионерства среди народов Поволжья, Урала и позже Сибпри стала Казань. В 1557 г. в составе Русской церкви образовалась самостоятельная Казанская епархия во главе с архиепископом Гурием. Активную миссионерскую работу среди казанских татар проводил хорошо знавший татарский язык и мусульманские обычаи архимандрит Варсонофий. Он основал в Казани Спасо-Преображенский монастырь.

Церковь в Московском государстве в XV—XVII вв.

К началу XV в. Русская церковь еще была митрополией Греческой церкви, и русские епископы, избираемые архиерейским собором по воле великих князей на митрополичий престол, получают каноническую власть по-прежнему от константинопольского патриарха. После турецкого нашествия в XIV в. на Балканский полуостров и завоевания турка-

ми православных Сербии и Болгарии существование Византийской империи все больше зависит от поддержки соседних государств, которые вмешиваются в церковные дела Руси, воздействуя на константинопольского патриарха. Ненадежное военное положение Византии обусловило необходимость поиска союзников, прежде всего среди ближайших европейских государств, также страдавших от турецких нападений. Однако объединению мешала разобщенность христианских церквей. В европейских странах господствовало католичество, а Византия была православной. Церковные иерархи начали вести переговоры о соединении после почти 400-летнего разрыва, и в конце 1431 г. в Базеле состоялся Вселенский собор, на котором представители восточной и западной церквей попытались выработать приемлемые для сторон условия унии. В соборе принял участие настоятель придворного константинопольского монастыря Св. Дмитрия образованный богослов своего времени Исидор. В 1432 г. или в начале 1433 г. собор русских епископов избрал местоблюстителем свободной в тот момент митрополичьей кафедры епископа Рязанского Иону. В Москве рассчитывали, что Константинополь со временем утвердит Иону митрополитом Русской церкви, но летом 1436 г. на митрополичью кафедру всея Руси возвели грека Исидора, который приехал в Москву 2 апреля 1437 г. Таким образом император и патриарх стремились вовлечь Русскую церковь в унию и создать мощную антитурецкую коалицию. Московский великий князь Василий Васильевич с почетом принял нового митрополита. Он боролся со своими двоюродными братьями за власть и нуждался в поддержке церкви.

8 сентября 1437 г. Исидор выехал в Италию на заседания Вселенского собора, посвященного окончательному решению вопроса об унии восточной и западной христианских церквей. Собор Римско-католической церкви, куда были приглашены епископы восточных церквей, открылся в 1439 г. в итальянском городе Ферраре, а затем перенес свои заседания во Флоренцию. Предложенная формула восстановления единства вселенской церкви предусматривала признание восточными церквями канонической власти римского папы и догматов католического вероучения при сохранении собственной обрядности и литургических языков. 6 июля 1439 г. было провозглашено соединение католичества и православия, уния была утверждена соборным актом.

Московский митрополит Исидор получил от Папы Евгения IV сан кардинала-пресвитера и был признан главою христианской церкви в Польше, Ливонии, Литве и России. Пробыв за границей более трех лет, Исидор 19 марта 1441 г. вернулся в Москву, где уния встретила резкое неприятие. Митрополит Исидор провел торжественную службу в кремлевском Успенском соборе, в которую были введены элементы католического богослужения. В течение трех дней после молебнов в Успен-

ском соборе великий князь Василий Васильевич совещался со своими советниками о том, как быть в возникшей ситуации. На четвертый день митрополит Исидор был взят под стражу и отведен в кремлевский Чудов монастырь. Великий князь созвал собор русских иерархов, который осудил латинские ереси византийского богослова и объявил о низложении митрополита. После почти полугодового заточения Исидору ночью 15 сентября 1441 г. дали возможность бежать из Москвы.

Уния не была принята в Москве не только потому, что существовала приверженность привычным религиозным нормам и богословским взглядам. Уния усиливала позиции главы Русской церкви, и московскому великому князю было бы трудно воздействовать на такого митрополита в своих интересах. Ситуация для московского правительства после 1442 г. оказалась весьма сложной. В Москве функции митрополита были возложены на Иону, но ни в Константинополе, ни в Риме с Исидора не хотели снимать сан русского митрополита. Исидора признали епископы литовских епархий. Ситуация изменилась к 1448 г., когда окончательно укрепилась власть Василия Темного и, кроме того, оказалось, что Исидор пренебрегает своими обязанностями и не посещает Польшу, Ливонию и Литву. 15 декабря 1448 г. архиерейским собором без согласия Константинополя Иона был объявлен митрополитом как северо-восточных, так и литовских епархий, хотя в последних он был признан не сразу, а лишь в 1450 г. Русская церковь стала автокефальной.

Константинопольский патриарх Григорий Мамма наложил на московского князя и русских епископов церковное отлучение. Ввиду того, что московские митрополиты прекратили каноническое общение с Константинопольской патриархией, патриарх Григорий Мамма в 1458 г. назначил нового митрополита на польские и литовские епархии, посвятив в киевские митрополиты одного из сподвижников Исидора — протодиакона Григория Болгарина. Король Польский и великий князь Литовский Казимир IV Ягеллончик (правил в 1440—1492 гг.) принял его. Таким образом, Литва обрела самостоятельную митрополию, а власть митрополита Ионы ограничилась только северо-восточными землями. Киевский митрополит Григорий Болгарин сохранил юрисдикцию Константинополя, но в 1469 г. отказался от унии с Римско-католической церковью.

Следующий русский митрополит Феодосий в 1464 г. получил благословение на автокефалию от иерусалимского патриарха Иоакима, поскольку, согласно каноническим правилам, для утверждения автокефалии новой православной церкви требовалось благословение предстоятелей других православных церквей. Е. Е. Голубинский высказывал предположение, что Феодосий, возможно, проводил «чистку» церковной иерархии, во всяком случае принимал меры по наведению порядка,

стремясь устранить такие пороки, как пьянство, взятки, симония, двоеженство.

Утверждение автокефалии Русской церкви привело к разделению единой Русской митрополии, продолжавшемуся до 1685 г., к потере контроля над многими старыми епархиями. В состав самостоятельной Киевской митрополии вошли 10 из 18 епархий Русской церкви: на территории Литвы (Киевская, Полоцкая, Смоленская, Черниговская, Луцкая, Туровская и Владимирская) и в Польше (Галицкая, Перемышльская и Холмская). Чернигово-Северские земли и Смоленск были присоединены в начале XVI в. к Московскому государству при поддержке православного населения. Автокефалия способствовала тесной политической зависимости от крепнувшей самодержавной власти московского великого князя.

Уния не получила единодушной поддержки в Византийской империи, ее не приняли другие восточные патриархи. В 1453 г. армия османского султана Мехмеда II захватила Константинополь. Вскоре после взятия Константинополя турками уния Греческой церкви с Римом была ликвидирована.

Усиление зависимости Русской церкви от великокняжеской власти проявилось уже в годы правления великого князя Ивана III (1462—1505). Это видно по истории конфликтов великого князя с митрополитом Геронтием. Одной из причин разногласий между Иваном III и митрополитом Геронтием стал произошедший в 70-х годах XV в. спор о посолонном хождении, описанный в Софийской второй летописи. При освящении московского Успенского собора великий князь Иван Васильевич стал утверждать, что вокруг церкви надо ходить с крестами «по солнцу», а не против солнца. Митрополит, апеллируя к традиции Афона и «старины», утверждал обратное. Хотя Иван III смирился с позиций поддерживаемого церковью Геронтия, и спор был прекращен, история имела продолжение. Митрополит постарался наказать выступавших на стороне князя архиереев: ростовского архиепископа Вассиана и чудовского архимандрита Геннадия. Митрополит подписал грамоту о передаче Кирилло-Белозерского монастыря из ведения архиепископа князю белозерскому. Грамота была отменена после того, как Иван III собрал для суда собор епископов. Геннадий, обвиненный в нарушении порядка элементов литургии, был скован, посажен в ледник, но вмешательство великого князя заставило его освободить.

Спор о посолонном хождении свидетельствует о том, как важна была обрядовая сторона для людей того времени и в особенности для государственной власти.

Великий князь добился смещения Геронтия и замены его митрополитом Зосимой. Посвящение в митрополиты следующего великокняже-

ского ставленника Симона в 1495 г. проводилось по особому, нововведенному церемониалу, подчеркивавшему решающую роль государя в деле избрания предстоятеля церкви. Пастырский жезл вручал митрополиту великий князь. После этого князь провожал новооставленного митрополита на митрополичий двор и передавал епископам.

В 1472 г. московский великий князь Иван III вступил в брак с племянницей последнего византийского императора Константина XI Палеолога, дочерью морейского деспота Фомы — Софьей Палеолог. Греческая царевна, проживавшая в Риме, приехала в сопровождении папского легата, причем перед посольством несли католический крест (против чего категорически возражал московский митрополит Филипп, утверждавший, что «кто окажет почтение чужой вере, тот поругался своей»). Несмотря на сложное положение константинопольского трона, брак был важным событием для Московского государства. После этого московская великокняжеская власть стала рассматриваться как продолжение власти византийских императоров.

После захвата Константинополя правители Османской империи сохранили церковную власть константинопольского патриарха над православными подданными, но сам патриарх стал подданным мусульманского владыки, который утверждал его избрание. Единственным политически независимым православным государством осталось Московское.

Близкое к великокняжескому двору православное монашество сформировало особую политико-идеологическую доктрину «Москва — третий Рим». Основой складывавшейся доктрины стала историософская концепция из ветхозаветной книги пророка Даниила, повествующая о четырех господствующих над миром царствах, сменяющих друг друга. Последнее царство должно быть мессианским. В христианской традиции сложилось толкование, что эти господствующие царства — вавилонское, персидское, греческое и римское. Поскольку Христос родился в Римской империи, мессианским царством является Рим. Падение последнего мессианского царства должно сопровождаться вторым пришествием и кончиной мира. После падения Рима был сделан вывод о наследовании статуса Рима Константинополем. Патриарх Фотий, Козьма Индикоплов, Андрей Кесарийский, Мефодий Патарский и другие церковные авторы обосновывали эту идею различной аргументацией. Поскольку Рим вечен, так как был мировой империей во времена Спасителя, все его невзгоды являются испытаниями от Бога. Византия — это второй Рим, поскольку ее правители состояли в родстве с правителями Рима. Греки избраны Богом: они создали великую культуру, философию; на греческом языке написаны священные книги, у греков учились апостолы. Следовательно, грекам вверена судьба христианского царст-

ва. С точки зрения религиозного сознания того времени, участь христианской империи связана с задачами церкви на Земле, поэтому падение Константинополя в 1453 г. было истолковано на Руси как наказание за измену православию, следствие Флорентийской унии с латинянами. У Руси появилась новая роль: она стала богоизбранной хранительницей веры, третьим Римом.

Согласно новой доктрине, московские князья становились заместителями церковного положения византийских императоров — «епископов внешних дел Церкви», ее охранителей и попечителей. Однако, согласно средневековым представлениям, царство не может возникнуть само по себе, оно должно быть «сообщено» кем-то, царский сан должен быть передан другим царским политическим центром. Необходимо было юридическое обоснование монархии генетической связью с Византией. Поэтому так важен был династический брак Ивана III.

Концепция наследования московскими князьями власти византийских императоров нашла отражение в многочисленных литературных и исторических произведениях рубежа XV—XVI вв.: «Повесть о белом клобуке», «Сказания о Вавилонском царстве», «Послания о Мономаховом венце», «Сказания о великих князьях Владимирских». Митрополит Зосима в своем «Изложении пасхалий» 1492 г. прямо называет Москву «Новым градом Константина».

Наиболее полно идея «Москва — третий Рим» выражена в посланиях старца Филофея — монаха псковского Спасо-Елеазарова монастыря, адресованных в 10—20-е гг. XVI в. сыну Ивана III великому князю Василию III. Филофей писал: «И да ведает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в твое царство... один ты во всей поднебесной христианский царь... два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство уже иным не достанется».

Доктрина о Москве как о третьем Риме стала частью идеологического базиса Московского государства, создавшегося под заметным воздействием мессианской идеи. Божественная освященность православного первенства России подкреплялась легендой об апостоле Андрее. Богатство, глубина и единство ее истории, рука божественного Провидения в судьбе народа усматривались в летописях. Именно в этот период появляются первые попытки соединить местные летописи в единое целое и переработать материал в целостном виде. С 1512 г. появились хронографы — обзоры «всемирной» истории: библейской, византийской, славянской и русской.

В 1547 г. московский митрополит Макарий впервые в истории России совершает церемонию «венчания на царство» над молодым Иваном

IV, который принимает титул «боговенчанного царя», непосредственно участвующего в церковной жизни.

Теперь Россия должна была соответствовать идеалу христианского государства. Этот идеал включал в себя почитание власти, запрет добиваться ее личными усилиями. Считалось, что качество власти предопределено промыслом, сам монарх ответствен перед Богом и обязан укреплять правоверие. Москва отныне— столица вселенского православия и Русь как единственная представительница подлинного православия призвана объединить все православные народы под властью московского государя.

Доктрина «Москва — третий Рим» была распространена среди знати, высшего духовенства и наиболее образованных «книжных людей» Московского государства по той причине, что в течение достаточно длительного времени ее содержание соответствовало политической реальности. В то время как Европа XV—XVI вв. была охвачена нестабильностью, династическими, религиозными и межгосударственными войнами, властители Московского государства контролировали огромную страну, были независимы от папского престола. Идея «Москва — третий Рим» не использовалась в качестве основного тезиса в политических декларациях внешней направленности и не была массовой народной идеей.

Важную роль в упорядочении церковной жизни сыграл Стоглавый собор 1551 г. Проходивший под председательством государя и созванный митрополитом Макарием собор получил название Стоглавого, поскольку принятое на нем Соборное Уложение насчитывало 100 глав. Собор протестовал против продажи священнических мест, против открытия приходов без разрешения епископа и постановил закрыть новые приходы, а церкви свозить на погосты к церквям старых приходов и устраивать из них приделы. Неясно, однако, насколько постановления собора выполнялись, поскольку одной из особенностей этого времени была большая самостоятельность на местах. Стоглав пересмотрел управление приходами, разделив епархии на благочиния с правом старшего священника (благочинного) надзирать за порядком церковной жизни. Собор призвал наладить обучение священнослужителей путем создания при архиерейских домах школ для «поповых детей». Стоглав запретил проживание монахов в миру и проживание монахов и монахинь в одном монастыре. Был также подвергнут пересмотру ряд сторон литургической жизни.

Макарием была проведена канонизация почитаемых в России местно-чтимых святых — покровителей отдельных русских земель и городов. Их включение в общерусский свод имело не только богословское, но и государственное значение. Соборы русских епископов 1547 и 1549 гг. установили общецерковное празднование многим русским святым. Макарий составил свод книг, получивший название «Четьи-Ми-

неи». Как московские князья были «собираателями» Руси, так митрополит Макарий (занимал престол с 1542 по 1563 г.) стал в церковной традиции «собирателем Русской Церкви».

Сосредоточение большого количества земель и богатства в руках церкви не было обойдено вниманием крепнувшей государственной власти. Начало секуляризации относится ко времени правления Ивана III Васильевича, который после покорения им Новгорода отобрал 10 волостей у владыки Новгородского и половину волостей у шести богатых монастырей. Еще более чувствительным стал отъем церковных земель при Иване Грозном, нуждавшемся в землях для опричнины.

В середине XVI столетия золотой век русского монашества подходит к концу. После опричного террора обличительство как феномен монашества исчезает. Последним обличителем власти был митрополит Филипп (1507—1569). Святитель Филипп, в миру Федор Степанович Колычев, происходил из знатного боярского рода и начинал службу при дворе великого князя. В 1537 г. он ушел в Соловецкий монастырь, был там послушником, затем иноком и через одиннадцать лет стал игуменом. Филипп прославился в качестве деятельного устроителя монастырской жизни, благодаря которому Соловецкий монастырь стал богатейшим промышленным, торговым и культурным центром северного Поморья.

Посетив Москву в период Стоглавого собора в 1551 г., Филипп расположил к себе молодого царя Ивана Грозного. 20 июля 1566 г. царь с Освященным собором приглашал Филиппа занять митрополичью кафедру. Однако святитель поставил непременным условием своего избрания отмену царем опричнины. Царь и епископы уговорили Филиппа согласиться на предстояние в церкви на условиях невмешательства митрополита в политические и личные отношения царя и сохранив за ним право ходатайства перед царем за осужденных и опальных. 25 июля 1566 г. Филипп был возведен на митрополичий престол.

В 1567 г. Иван Грозный начал очередную волну репрессий против бояр, обвиняемых в измене, поскольку были перехвачены письма к ним от польского короля с приглашением эмиграции в Литву. Репрессии сопровождались кровавыми казнями и разгулом опричников. Гонимые обратились к митрополиту. Митрополит Филипп пытался убедить Ивана Грозного прекратить террор. Подозрительный царь, по-видимому, увидал в этом поддержку крамолы. К тому же, согласно житию, враги митрополита — архиепископ Новгородский Пимен, епископы Филофей Рязанский и Пафнутий Суздальский, царский духовник протопоп Евстафий своими наветами настраивали царя против Филиппа. Когда личные беседы с царем о беззакониях опричнины и ответственности за кровопролития не помогли, митрополит начал обличать Грозного в своих проповедях в Успенском соборе Московского Кремля. В марте 1568 г.

на литургии, куда царь явился в одежде опричника, Филипп трижды отказал ему в благословении, сказав: «в сем виде не узнаю царя православного».

Побоявшись прямо расправиться с митрополитом, царь решил низложить Филиппа, инспирировав лжесвидетельство и клевету. В Соловецкий монастырь была отправлена следственная комиссия с целью собирания обвинительного материала. Комиссия привезла в Москву соловецкого игумена Паисия и монахов, под угрозами давших ложные показания на митрополита. В ноябре 1568 г. митрополит Филипп был низложен на специально созванном соборе. Опричники увезли Филиппа в Богоявленский монастырь, затем он был переведен в Староникольский монастырь. Царь расправился с родственниками и близкими святителя. Погибло десять человек Колычевых, причем голова одного из них была прислана к нему в темницу. Наконец, Филиппа сослали в тверской Отрочь-Успенский монастырь, где в следующем году он был задушен одним из руководителей опричников Малютой Скуратовым. После Филиппа митрополичья кафедра была замещена послушным воле царя Троице-Сергиевым игуменом Кириллом. Хотя церковь при Иване Грозном все более становилась зависимой от царской власти, благодаря твердости митрополита Филиппа царю так и не удалось получить церковного благословения своей политике террора в период введения опричнины.

При царе Федоре Ивановиче (сыне Ивана Грозного) московское правительство, возглавляемое братом его жены, боярином Борисом Годуновым, ставит вопрос о введении в России патриаршества. Этому способствовало и то обстоятельство, что, поскольку правители Османской империи присваивали богатства, принадлежавшие православным церквям, все чаще патриархи восточных церквей обращались за помощью к Москве.

Посетивший Россию в 1556 г. антиохийский патриарх Иоаким уклонился от обсуждения вопроса о патриаршестве для Русской церкви, сославшись на то, что не имеет полномочий от других восточных патриархов. В июне 1588 г. в Россию приехал константинопольский патриарх Иеремия II. В связи с тем, что турецкие власти разорили Константинопольскую патриархию, отобрав кафедральный храм и патриаршую резиденцию, Борис Годунов предложил Иеремии перенести вселенский патриарший престол в Россию. Иеремия отказался, опасаясь, по-видимому, слишком большой зависимости. Когда же константинопольский патриарх собрался уезжать, московские власти его не выпустили. Иеремии было предложено или остаться в России, или оставить вместо себя патриарха, возведя в патриаршее достоинство московского митрополи-

та. В январе 1589 г. митрополит Иов стал первым патриархом Московским. Патриарх Иов занимал престол с 1589 по 1605 г.

Иеремия II был отпущен в Константинополь весной 1589 г., а в следующем году он собрал церковный собор с участием антиохийского патриарха Иоакима и иерусалимского патриарха Софрония. Константинопольские соборы 1590 и 1593 гг. признали патриаршество автокефальной Русской церкви, утвердив за патриархом Московским пятое место в иерархии предстоятелей автокефальных православных церквей после Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской. В соборных грамотах о правах русского патриарха было записано, что он будет иметь «патриаршие достоинство и честь, и сочетается и мерится с прочими патриархи на вся веки» и именуется «патриарх Московский и всея России и северных стран». Таким образом, автокефалия Русской православной церкви была окончательно закреплена в нормах канонического права.

По благословению Иеремии произошло возвышение и увеличение чинов русской церковной иерархии. Теперь она стала полномочной избирать патриарха на соборе. Митрополичьи кафедры были учреждены в Новгороде Великом, Ростове Великом и Казани; титул митрополита Крутицкого получили епископы бывшей Сарайской епархии, имевшие с середины XV в. постоянную резиденцию в Крутицком монастыре близ Москвы. Тверская, Суздальская, Рязанская, Вологодская, Смоленская и Нижегородская архиерейские кафедры стали архиепископиями.

Московский патриарх был главой всей церкви России и одновременно епархиальным архиереем. Он сам управлял самой крупной по числу верующих епархией — патриаршей областью, включавшей территорию Москвы и часть примыкающих к ней земель. Патриарх имел свою администрацию, учреждения — приказы. На службе у патриарха находились дворяне, получавшие земельные пожалования.

Следующие ступеньки занимали митрополиты, архиепископы и епископы, подчинявшиеся патриарху и по церковным делам, и в административно-судебном отношении. Эти архиереи управляли духовенством, монастырями, церковнослужителями, приходами, находившимися в подведомственных им епархиях.

Хотя патриарх и епископат принимали непосредственное участие в отправлении церковных служб, обрядов и церемоний, главным для них было управление церковью: контроль за исполнением на местах церковных догматов, канонов, культа; назначение на вакантные должности священно- и церковнослужителей; суд по духовным делам; контроль за доходами церквей, обложение их десятиной и ее сбор. Церковная администрация, состоявшая из духовных и светских лиц, вместе с епархиальным архиереем составляли архиерейский дом — духовно-админист-

ративное учреждение, ведавшее делами епархии. Высшим и самым крупным из учреждений такого рода был патриарший дом.

Наиболее важные вопросы церковной жизни решались на церковных соборах, в работе которых участвовали патриарх, архиереи, архимандриты наиболее крупных монастырей, священники отдельных соборных церквей. По некоторым подсчетам к концу XVII в. на Руси насчитывалось 24 епархии, свыше 600 монастырей, до 15 тысяч церквей.

Черное и белое духовенство было особым нетяглым сословием на Руси и составляло вместе с членами семей мужского пола к концу XVII столетия около 100—110 тысяч человек. Пополнение белого духовенства шло в основном за счет выходцев из семей духовенства, т. е. формировалось по принципу сословной родственной преемственности. В некоторых районах России (например, Поморье) священнослужителями становились грамотные и уважаемые общиной посадские люди и крестьяне. Монашество пополнялось из бывших крестьян, посадских, «служилых людей», церковнослужителей, подьячих, дворян и бояр.

Доходы низшего духовенства складывались из сборов по церковным праздникам, торговли в храмах свечами. Собирали пошлыны с венчания, с других треб, связанных с отпеванием покойников, поминанием усопших, записью в синодики. Приходы обязаны были содержать своих причетников. Низшие духовные лица вносили плату в пользу вышестоящих церковных кругов (дань).

По мере централизации Московского государства и роста его бюрократизации жизнь приходского духовенства ухудшалась. Вводились запреты свободных выборов низшего клира и свободного перехода священнослужителей из одного прихода в другой, что послужило факторами формирования наследственного духовного сословия. У низшего духовенства отбирались земли, ему запрещалось заниматься ремеслами и торговлей. Архиереи вводят фиксированные таксы за требы, при этом размер дани не снижается. Исчезает механизм защиты низшего клира от произвола архиереев в лице крестьянских миров или городских общин. Уничтожение самоуправления приводит к тому, что представителей низшего духовенства бесцеремонно притесняют: смещают с постов, облагают дополнительными пошлинами, оброками. С учреждением патриаршества был введен новый патриарший оброк. При патриархе Иосифе духовенство патриаршей области было обязано для решения административных вопросов приезжать в Москву, что на практике приводило к увеличению бюрократической волокиты, взяточничеству, расходам на гостиницы, проезд, разного рода пошлыны. При этом церковное руководство, архиереи не защищают низший клир от произвола местных светских властей, от самодурства бояр и дворян. Все это объяс-

няет, почему сельское духовенство часто принимало участие в крестьянских бунтах, почему оно составляло оппозицию церковной верхушке.

Главный источник доходов церкви составляло землевладение и душевладение. В распоряжении церкви в конце XVII в. находилось примерно 150 тысяч дворов зависимого населения, т. е. примерно миллион крестьян. Только у патриарха на протяжении столетия число дворов во владениях колебалось в пределах 10 тысяч. Обширные владения церкви лишь отчасти приносили нужные казне доходы, поскольку она длительное время пользовалась налоговым и судебным иммунитетом. Еще при Иване Грозном в 1580 г. собором было постановлено запретить давать монастырям вотчины на помин души (вместо земель предписывалось давать деньги), а также церкви запрещалось покупать или брать в залог земли. В течение XVII в. произошел постепенный подрыв иммунитета церковных владений, сокращение землевладения церкви, ограничение ее имущественных прав. Процесс усиливался по мере усиления централизации государственной власти и формирования абсолютизма.

Когда, согласно общегосударственному закону — Соборному Уложению 1649 г., — по всей стране было проведено изъятие так называемых беломестных слобод и дворов (освобожденных от государственных налогов) с целью передачи их в государственное тягло, и прежде всего это коснулось городов, посадов, наибольшие потери понесла именно церковь. Соборное Уложение уничтожало церковную юрисдикцию по отношению к церковным людям по гражданским и уголовным делам. До тех пор только отдельные монастыри имели специальные тарханные (несудимые) грамоты. Теперь для всего населения по недуховным делам был обязателен светский суд. Клер боролся против отмены привилегий церкви. В 1667 г. привилегии были частично восстановлены: клир был освобожден от светского суда, был упразднен государственный орган контроля — монастырский приказ. Впоследствии эти привилегии опять были отняты Петром I.

В XVII в. церковь играла большую роль в политике. Начало XVII в., получившее название «Смутного времени», ознаменовалось иностранной военной интервенцией. Православная церковь во главе с патриархом Гермогеном (1606—1612), Троице-Сергиев монастырь сыграли немаловажную роль в освобождении страны от интервентов. В 1606 г. после низложения и убийства самозванца Лжедмитрия I на патриарший престол был избран Гермоген. Будущий святитель родился около 1530 г. в Казани, еще при власти казанских ханов. После присоединения Казанского ханства к России он стал священником. Овдовев, он принял монашество в казанском Спасо-Преображенском монастыре, а в 1589 г. стал казанским митрополитом.

Став патриархом, Гермоген предпринимал усилия по поддержанию авторитета государственной власти; обращался с увещательными грамотами к восставшим под предводительством Ивана Болотникова в 1606—1607 гг., к сторонникам самозванца Лжедмитрия II в 1608 г. В 1610 г. бояре, низложившие выборного царя Василия Шуйского, согласились на вступление на московский престол сына короля Речи Посполитой Сигизмунда III Владислава.

Патриарх Гермоген обещал благословить нового государя на царство при условии его перехода в православие, сохранения независимости России и неприкосновенности церкви. Когда выяснилось, что претендент на московский престол не собирается соблюдать эти условия, а Москву оккупирует польское войско, патриарх обратился к властям, духовенству и населению еще не занятых интервентами русских городов — Нижнего Новгорода, Казани, Ярославля — с призывом к изгнанию врагов. Гермоген за свои патриотические призывы был заключен в подземелье кремлевского Чудова монастыря, где, по свидетельству современников, его уморили голодом.

После кончины Гермогена московский патриарший престол в связи с продолжавшейся смутой и войной не был занимаем в течение семи лет. В 1619 г. новым патриархом был избран ростовский митрополит Филарет, отец Михаила Романова — первого государя новой династии, избранного на престол Земским собором в 1613 г., митрополит Филарет был фактическим правителем России. С именем патриарха Филарета связано возвышение церковной организации. После смерти Филарета московский патриарший престол занимали Иоасаф I (1634—1642), Иосиф (1642—1652), Никон (1652—1658), Иоасаф II (1667—1672), Питирим (1672—1673), Иоаким (1674—1690), Адриан (1690—1700). Всего в течение патриаршего периода истории Русской православной церкви было одиннадцать патриархов.

Московская патриархия имела широкие международные связи. Москву посещали православные патриархи восточных церквей. Московские власти выдавали довольно регулярно весьма значительные суммы константинопольскому патриарху. Со своей стороны константинопольский патриарх оказывал России немалые услуги политического характера.

Церковь поддерживала усилия Москвы закрепить влияние России в населенных славянами Сербии и Болгарии, находившихся в составе Турецкой империи. Церковь и российские власти содействовали запорожским казакам в их борьбе с Крымским ханством и Турцией. Церковью было поддержано и воссоединение Украины с Россией, произошедшее в результате кровопролитной и длительной войны с Речью Посполитой с 1654 по 1667 г. Это воссоединение имело сложную предысторию, в которой важное место занимали события религиозной жизни.

Еще в XIII столетии западно-русские (в будущем — украинские и белорусские) земли отторгаются в состав Литвы. С конца XIV в. в Великом княжестве Литовском начинается распространение католицизма. По условиям Кревской унии 1385 г., объединившей Литву и Польшу перед лицом военной угрозы со стороны Тевтонского ордена, литовские великие князья должны были не только принять католицизм, но и распространить его на всю территорию Великого княжества Литовского, включая русские земли. Были учреждены римско-католические епископства в Вильно (1387), в Ковно (1417) и Луцке (1428). Еще раньше происходит образование католических епархий в западно-русских землях в составе Польши — во Львове и Галиче (1361) и в Перемышле (1390).

В условиях военной конфронтации Великого княжества Литовского с Московским государством, ставшим общерусским церковным центром, тяготение православного населения Литовского государства к Москве усиливалось. Литовские князья стремились интегрировать православное население в состав своего государства. Для этого предпринимались попытки создания на территории Великого княжества Литовского самостоятельного православного церковного центра, независимого от Московской митрополии. Создание самостоятельной митрополии было осуществлено, когда Русская православная церковь вышла из-под юрисдикции Константинопольской патриархии и объявила свою автокефалию.

Еще один путь интеграции заключался в стимулировании перехода православных подданных в католицизм. Несмотря на формальное провозглашение прав православной церкви, православное население подвергалось дискриминации. Католические епископы, в отличие от православных иерархов, входили в великокняжеский совет (раду), а позднее, в Речи Посполитой, в королевский Сенат; на должности воевод и каштелянов в Великом княжестве Литовском с 1413 г. могли назначаться только католики. В XV в. запрещалось строить новые православные храмы и подновлять старые. Только благодаря браку сына Казимира IV Александра Казимировича (правил в 1492—1506 гг.) и дочери великого князя Московского Ивана III Елены оказалось возможным основать православные монастыри: в Минске — Вознесенский и в Вильно — Троицкий. Люблинская уния 1569 г., объединившая Литву и Польшу в Речь Посполитую, еще больше усиливала позиции католицизма.

В 1589 г. Константинопольский патриарх Иеремия II рукоположил киевским митрополитом архимандрита Минского Вознесенского монастыря Михаила Рогозу, сторонника унии православия и католицизма. В 1595 г. православные епископ Луцкий Кирилл и епископ Владимирский Ипатий представили папе Клименту VIII проект восстановления цер-

ковной унии в Киевской православной митрополии. Состоявшийся в октябре 1596 г. в городе Бресте церковный собор под председательством Михаила Рогозы утвердил акт об унии.

Епископ Львовский Гедеон и епископ Перемышленский Михаил отказались подписывать акт об унии. Они совместно с другими противниками унии провели в Бресте альтернативный собор под руководством экзархов восточных патриархов — Никифора (от Константинополя) и Кирилла Лукариса (от Александрии). На соборе вся иерархия с митрополитом Михаилом Рогозой была названа изменниками в вере, поскольку, как было объявлено, без общего собора восточных патриархов ни один поместный церковный собор не вправе решать вопрос об унии.

Польско-литовские власти рассматривали унию как переходный этап к полному окатоличиванию православных: униатство утверждалось как «вера мужицкая» в противоположность «вере господской» — римскому католицизму. Королевский универсал (манифест) санкционировал решения униатского Собора. Участники альтернативного собора подверглись гонениям: епископы Гедеон и Михаил подверглись церковному отлучению; Никифор был объявлен шпионом Турции и заключен в тюрьму, в которой умер; Кирилл Лукарис бежал.

Православные храмы и монастыри были переданы униатам. В Вильно у православной общины осталась лишь церковь Святого Духа. Униатский полоцкий епископ Иосафат Кунцевич, приехавший в 1623 г. в Витебск, закрыл в городе все православные церкви. Православные богослужения стали совершаться в шалашах за городом. Иосафат Кунцевич приказал их разгромить, что привело к вооруженному столкновению, во время которого Кунцевич был убит. В ряде городов восточной части Речи Посполитой были антиправославные погромы. Православные горожане не допускались к муниципальным должностям, им отказывали в выдаче разрешений на занятие торговлей. Православные находились в неравноправном положении не только по отношению к католикам, но и к протестантам, армянам, мусульманам, иудеям, проживавшим в Речи Посполитой и пользовавшимся фактической религиозной свободой.

Правительство Речи Посполитой ввело практику отдавать на откуп право сбора налогов богатым финансистам (преимущественно евреям), в том числе с православных храмов. Откупщик владел ключами от церкви и открывал ее для совершения богослужений лишь за плату. Ненависть православных к откупщикам переносилась на всю еврейскую общину, и казачьи восстания часто сопровождались еврейскими погромами.

Православная церковь в западно-русских землях поддерживалась православными братствами. Согласно Магдебургскому праву, действо-

вавшему в городах Польши и Литвы, горожане имели право объединяться в профессиональные и бытовые корпорации. Таким образом, православные горожане получили возможность создавать вероисповедные братства, образуя их на основе бытовых группировок.

Православные братства появились в XV в. в Луцке (1439), во Львове (1453), в Вильно (1458). В XVI в. возникают Могилевское, Брестское, Минское, Бельское, Люблинское братства; в XVII в. — Киевское. Устав Львовского братства утвердил антиохийский патриарх Иоаким; устав Виленского братства — константинопольский патриарх Иеремия II. Братства были открыты для всех лиц православного вероисповедания, независимо от сословной принадлежности. За счет взносов членов братства формировалась общая касса, средства из которой шли на содержание духовенства, церквей, монастырей, взаимопомощь и благотворительность.

Братства принимали участие в выборе епископов и митрополитов, защищали интересы церкви перед правительством, имели право контролировать церковную иерархию, что не всегда нравилось архиереям. Благодаря помощи братств униатам не удалось захватить Киево-Печерскую лавру, возглавленную архимандритом Елисеем Плетенецким. За двадцать лет после унии братствами было основано десять новых монастырей. Среди них Богоявленский монастырь в Киеве, Свято-Духовский монастырь в Вильно, Успенская Почаевская лавра на Волыни.

Учащиеся братских школ изучали языки: церковно-славянский, греческий, латинский и польский; традиционные для средневекового образования грамматику, риторику, диалектику (логику), арифметику, геометрию, астрономию, музыку. Для братских школ были составлены первые грамматики русского языка Лаврентия Зизания и Мелетия Смотрицкого. Учащиеся изучали богословские предметы, среди которых большое значение придавалось искусству проповеди и богословской полемики (гомилетике). Братские школы послужили образцом для системы духовного образования в России.

Другой силой, поддерживающей православие, было украинское казачество, с которым польское правительство было вынуждено считаться, поскольку казачество противостояло военной угрозе со стороны Турции. Гетман реестрового казачьего войска (состоявшего на государственной службе) Петр Конашевич-Сагайдачный в 1615 г. вместе с казачьим войском вступил в Киевское православное братство. Противником унии было также нерегулярное запорожское казачество. Несмотря на военно-полевой быт, в Запорожской Сечи существовала развитая церковная жизнь. Кандидатов в священники тайно посылали для рукоположения к греческим иерархам в Молдову и Валахию.

В 1620 г. в Киев приехал антиохийский патриарх Феофан. Представители православных братств и казаки убедили его произвести рукоположение православных епископов. Архимандрит Киево-Печерского монастыря Иов Борецкий стал киевским митрополитом. Феофан рукоположил еще семь епископов для всех православных епархий Киевской митрополии. Восстановленная православная иерархия охранялась казаками. Хотя вначале польские власти сочли происшедшее незаконным и приказали арестовать митрополита и епископов, в 1633 г. они были вынуждены официально признать православную иерархию в Речи Посполитой.

В 1631 г. митрополит Киевский Петр Могила на основе Киевской братской школы создал высшее духовное учебное заведение Киевскую Академию, числившуюся коллегиумом. Права Академии были получены от русских властей в 1700 г.

В 1648 г. началась война украинского казачества против польской короны под руководством гетмана Зиновия-Богдана Хмельницкого (1594—1657). В числе требований, выдвинутых Хмельницким, были такие пункты, как: уничтожение унии с возвращением православным отнятых церквей и монастырей; запрет на аренду православных церквей евреями; назначение киевским воеводой православного; предоставление киевскому митрополиту места в сенате Речи Посполитой. Согласно Зборовскому мирному договору между королем Яном-Казимиром и гетманом Хмельницким 1649 г., религиозные требования православной церкви должны были выполняться. Поскольку они были отклонены Сеймом, война продолжилась. Белоцерковский мирный договор 1651 г. сохранял унию.

В январе 1654 г. Хмельницким в Переяславле был подписан договор с русским правительством о переходе земель Малой России (Украины) под власть московского государя. Самостоятельность Киевской митрополии сохранялась, поскольку в Переяславский договор была включена статья о невмешательстве московского патриарха в дела православной церкви на Украине.

После смерти Хмельницкого в 1657 г., во время российско-польской войны, различные группировки верхушки казачества стали бороться за власть, выдвигая своих претендентов на Киевскую митрополию.

В 1667 г. было заключено российско-польское Андрусовское перемирие, по которому Левобережная Украина и Киев отходили к России. Единой Киевской митрополии уже не существовало. Часть митрополии, отошедшая к России, находилась под управлением архиепископа Лазаря из Киева; епархии на территории Речи Посполитой возглавлял епископ Перемышльский Антоний; церковный центр в Запорожской Сечи — епископ Иосиф.

В 1685 г. московский патриарх Иоаким по просьбе гетмана Ивана Самойловича утвердил киевским митрополитом епископа Луцкого Гедона, ставленника гетмана. С этого времени Киевская митрополия, воссоединившись с Московской патриархией, становится частью Русской православной церкви.

Подписанный в 1686 г. мирный договор между Россией и Речью Посполитой закрепил за Россией Левобережную Украину и Киев и признавал киевского митрополита официальным посредником в сношениях польского и русского правительств по церковным делам. Помимо Киевской митрополии под его юрисдикцией оставались четыре православные епархии на территории Речи Посполитой: Могилевская, Луцкая, Львовская и Перемышльская.

Европейски образованные, имевшие большой опыт миссионерской и проповеднической деятельности в католической среде, украинские иерархи в течение последующего столетия занимали ведущее место в Русской церкви. Особенно заметную роль в церковной истории России сыграли воспитанники Киево-Могилянской академии: Стефан Яворский, Феофан Прокопович, святитель Дмитрий Ростовский, Феодосий Яновский, Феофилакт Лопатинский, Арсений Мацеевич.

И все же в течение XVII в. политическая роль церкви постепенно падала. Экономическое и политическое развитие страны происходило по пути перерастания сословно-представительной монархии в абсолютную. Прекращается созыв земских соборов, боярская дума ограничивается в своих правах. Большую роль стал играть разветвленный приказный, бюрократический аппарат — прообраз будущего бюрократического аппарата абсолютистского государства.

Последней попыткой переломить неблагоприятный для церкви процесс была деятельность патриарха Никона (1652—1658), с которым связано одно из наиболее трагичных событий российской истории — раскол.

Будущий патриарх (в миру Никита Минов), мордвин по национальности, родился в крестьянской семье в 1605 г. в селе Вольдеманове близ Нижнего Новгорода. Рано лишившись матери, он в возрасте двенадцати лет покинул отчий дом и поступил в Макариево-Желтоводский монастырь. В 20-е годы, по настоянию умирающего отца, возвратился домой, принимая на себя заботы о ведении хозяйства, женился и в 1625 г. был поставлен священником с. Колычево. Вскоре по ходатайству московских купцов переехал в Москву, но жизнь в первопрестольной отягощала его. После десятилетней супружеской жизни и внезапной смерти троих сыновей, увидев в этом особый знак, Никита вместе с женой удалились в монастырь. В 1635 г. он принял пострижение в монахи с име-

нем Никон. Постриг был принят в Анзерском скиту на Белом озере. В 1643 г. Никон перешел в Кожеозерскую пустынь, где стал игуменом.

В 1646 г., когда по нуждам своей обители он прибыл в Москву, состоялось его знакомство с царем Алексеем Михайловичем, на которого он сумел произвести впечатление. Царь пожелал видеть его в Москве, куда Никон был переведен на должность архимандрита Новоспасского монастыря, в котором находилась родовая усыпальница Романовых.

С середины XVII в. вокруг молодого царя и его духовника Стефана Вонифатьева организовался кружок «ревнителей благочестия», стремившихся поднять уровень религиозной жизни народа, искоренить пороки духовенства и исправить саму церковную жизнь, в которую вкрались многие «нестроения». В кружок входили как духовные, так и светские лица: помимо царя и протопопа кремлевского Благовещенского собора Стефана Вонифатьева, окольничий Ф. М. Ртищев и его сестра Анна, архимандрит Новоспасского монастыря Никон (позже митрополит и патриарх), дьякон Благовещенского собора Федор Иванов, а также «ревнители благочестия» — священники Иван Неронов, Аввакум, Даниил, Лазарь, Логгин, епископ Коломенский Павел и др. Они стремились к проведению реформы церкви с опорой на русские традиции. По мнению «ревнителей», реформа должна коснуться только церковной организации и нравственности, но вовсе не должна затрагивать существа вероучения и культа. Никон принял участие в кружке «ревнителей благочестия».

В 1648 или 1649 гг. при поддержке царя Никон занял кафедру митрополита Новгородского. Во время бунта 1650 г. он пытался образумить восставших увещеваниями и проклятиями. В 1652 г., после смерти патриарха Иосифа, Никон был избран патриархом.

Программа Никона состояла в укреплении Русской православной церкви и утверждении ее как вселенской церкви во вселенском православном царстве. Идея очень нравилась молодому царю, приверженцу концепции «Москва — третий Рим», мечтавшему занять место византийских императоров и превратить Русское государство во Вселенскую Греко-Российскую Восточную империю. Патриарх Московский стал бы патриархом Вселенским. Как писал А. В. Карташев, «Никона осенила гигантская идея — осуществить через Москву Вселенское православное Царство»¹.

Для начала необходимо было провести унификацию богослужения Русской церкви. За время длительного периода раздробленности в каждой местности сложилась своя практика богослужений — везде пели, читали и писали иконы по-своему. Причем традиции каждой местности

¹ *Карташев А. В. Очерки по истории Русской церкви. М., 1991. Т. I. С. 148.*

воспринимались как единственно правильные, завещанные предками, зарекомендовавшие себя удачными с точки зрения умения угодить Богу и местно-чтимым святым. Замена удельной пестроты единообразием должна была совершаться по определенным образцам книг и обрядов.

Литургическая реформа Русской православной церкви была необходима для исправления разночтений и неточностей в богослужебных книгах, накопившихся до введения книгопечатания из-за ошибок переписчиков. Уже в первой четверти XVI в. исправлением книг на основе уточненных переводов занимался специально для этого приглашенный Максим Грек, обвиненный в порче книг и в ереси. После первых типографских изданий «Апостола» и «Часослова», содержащих много неточностей (1564—1565), предпринимаются новые попытки исправления книг. Справщики: архимандрит Троице-Сергиевой лавры Дионисий, монах того же монастыря Арсений Глухой и священник Иван Наседка в 1618 г. представили свою работу митрополиту Ионе и попали под суд. Они были оправданы, поскольку восточные патриархи согласились с результатами их деятельности. При патриархе Филарете и патриархе Иосифе исправление книг продолжается разными лицами. В выискивании ошибок справщиков и в поисках ересей в обрядах принимали участие иерусалимский патриарх Паисий (1649), назаретский митрополит Гавриил (1651), константинопольский патриарх Афанасий (1652). Для изучения греческих обрядов был отправлен на Восток троицкий келарь Арсений Суханов. Афонские старцы уведомили московского патриарха Иосифа о том, что сожгли привезенные из Москвы книги как содержащие много ересей. Справщики печатного двора и патриарх Иосиф (1642—1652) пришли к выводу, что для обеспечения и установления единообразия, упорядочения церковно-обрядовой практики следует не ограничиваться внесением необходимых мелких поправок в древние славянские богослужебные книги, а привести их в соответствие с греческими подлинниками. В 1649 г. в Москву из Киева прибывают ученые монахи, вызванные для исправления книг: Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский, Феодосий Сафонович. Позже к ним присоединяются Дамаскин Птицкий и др. В то же время боярин Ф. Ртищев учредил недалеко от Москвы Андреевский монастырь, куда пригласил до тридцати киевских монахов. Сторонники литургической реформы считали, что исправление обрядов и книг необходимо проводить по древнерусским образцам. Но патриарх Никон при проведении литургической реформы взял за основу не традиции греческого и славянского православного богослужения, а богослужебную практику современной ему Греческой церкви.

В 1653—1655 гг. проводилось исправление богослужебных книг и обрядов. С 1653 г. переиздание исправленных богослужебных книг осу-

ществлялось группой редакторов-«справщиков» под руководством афонского монаха Арсения Грека. В качестве образцов для редактирования новых переводов брались современные греческие книги, изданные в Италии. При этом никакой сверки богослужебных книг с более ранними греческими и славянскими текстами не проводилось.

Во время литургической реформы не учитывалось, что в Греческой церкви в течение веков тоже накапливались изменения, что богослужебная практика Русской церкви опиралась на серьезную традицию и отнюдь не была просто следствием невежества. Например, совершение крестного знамения тремя перстами, а не двумя было введено в Византии в XII в. В русской же традиции сохранилась прежняя норма, подтвержденная Стоглавым собором 1551 г. Стоглавый собор узаконил в Русской церкви Иерусалимский богослужебный устав. В то же время к XVII в. в Греческой и других восточных церквях утвердился Студийский устав, который был взят за образец для литургических изменений.

Никон написал в 1654 г. Константинопольскому патриарху Паисию послание с 26 вопросами о литургических изменениях. Паисий занял осторожную позицию, написав в ответном письме, что единство церкви не нарушается различием в обрядах, и не надо смешивать обряды и догматы. Антиохийский патриарх Макарий поддержал грекофильскую направленность Никона и стал подробно инструктировать его во всех мелочах греческой богослужебной практики.

Основные изменения в богослужебной практике, установленные патриархом Никоном, были следующими: совершение крестного знамения тремя перстами вместо двух («троеперстие»); замена земных поклонов поясными; изменение имени «Исус» на «Иисус»; замена обхождения храма во время крещения и венчания по солнцу, по часовой стрелке, «посолонь» обхождением против движения солнца; изменение формы креста (допущение шестиконечного наряду с восьмиконечным); изъятие из «Символа веры» в строке «И в Духа Святаго Господа истиннаго и животворящаго» слова «истиннаго»; вместо «сутубой», т. е. двукратной аллилуйи в пении «трегубая» (трехкратная); замена совершения божественной литургии на семи просфорах на пятипросфорие. Никон запретил также строить на Руси шатровые храмы и др.

Все эти изменения вводились принудительно и поспешно. Опираясь на поддержку царя, Никон в 1654 г. добивается утверждения перемен на церковном соборе. На этом же соборе был одобрен к печати перевод книги греческого иеромонаха Иоанна Нафанаила «Скрижаль», в которой излагались литургии, таинства и обряды Греческой церкви. В 1656 г. на литургии в Успенском соборе Кремля была провозглашена анафема всем придерживающимся «двоеперстия», как нарушающим догмат Святой Троицы.

Еще на соборе 1654 г. несогласие с исправлением книг выразили епископ Павел Коломенский и протоиерей Иван Неронов. К ним присоединились: протопоп Юрьевца-Подольского Аввакум Петров, муромский протопоп Логгин, костромской протопоп Даниил и др. Они подали царю Алексею Михайловичу общее прошение на «многомятежного Никона», оставшееся без ответа.

У ряда представителей церкви возникло подозрение в порче текстов сторонниками унии с Римом. Особое возмущение вызвало новое написание имени Христа: «Иисус» вместо «Исус». Протопоп Аввакум Петров утверждал, что если изменение написания царского имени считается преступлением, то еще большее преступление — изменение написания имени Бога.

Литургическая реформа вызвала резкое недовольство духовенства и прихожан. Приходские священники, в основном бедные и малограмотные, с трудом переучивались на новые каноны, что приводило к хаосу в богослужении. Один из будущих вождей раскола, суздальский протопоп Никита Добрынин (Пустосвят), подал царю жалобу на разброд и неустройство из-за текстовых и канонических расхождений.

Однако раскол церкви не был вызван простым неприятием непривычных обрядов. Причины были более глубокими. Прежде всего утверждение Никоном греческого богослужебного чина противоречило убеждению, что именно в России было сохранено подлинное православие. Несовпадение русских обрядов с греческими объяснялось тем, что греческая вера «испроказилась», поскольку греки стали изменниками веры в период Ферраро-Флорентийского собора. Так как исправление происходило по греческому евхологию, изданному в Венеции в 1602 г., новый служебник был объявлен «смущением от римлян». Важно также учитывать, что высоко ценилось техническое умение служить Богу. Обряд по сложившейся традиции, зарекомендовавший себя у поколений предков как угодный Богу, искоренить нелегко. Истребление местных традиций негативно воспринималось не только по причине магического отношения к службам, но и потому, что оценивалось как окончательное отнятие прав у населения несправедливой властью.

Выступившие против реформ Никона его бывшие соратники из числа «ревнителей благочестия» были осуждены и сосланы. По словам Аввакума, Никон был «наш друг... ныне же честь взявше и переменил». В отличие от своих прежних единомышленников, патриарх Никон хотел исправить церковную жизнь не установлением соборного начала, а строгим единовластием патриарха. Для самого Никона богослужебные реформы, которые традиционнo связывают с его именем, не были делом первостепенной важности. Прежде всего он желал независимости церковной власти от царя. Никон полагал возмутительным положе-

нием дел, когда царь созывает церковные соборы, определяет порядок их работы и утверждает проекты докладов и решений; царь ставит архиереев, издает распоряжения о соблюдении постов, о служении молебнов, о порядке в церквях; царь вмешивается в финансовые, судебные и административные дела церкви, вплоть до непосредственного утверждения чиновников во все приказы, находившиеся в ведении патриарха.

В 1655 г. был сделан перевод греческого служебника, привезенного Антиохийским патриархом Макарием. В предисловии Никон писал, что царь и патриарх «два великих дара», «премудрая двоица», одно желанье сердец их, но разные сферы деятельности. Главной же целью Никона было достижение первенства церкви над царством. По его замыслу, священство должно быть выше царства, поскольку царству поручено земное, временное, а священству — вечное, небесное. Как луна получает свет от солнца, так государь получает, через венчание на царство, власть от первосвященителя.

Поначалу Никон добился значительного успеха. Советник и друг царя, он обладал большой властью не только в церкви, но и в государственных делах. Он вывел архиереев из-под юрисдикции светского судопроизводства; в отсутствие царя председательствовал в боярской думе, принимал челобитные (прошения) на царское имя, вел дипломатическую переписку. По особому повелению царя он получил право официально титуловаться «великий государь».

Никон укреплял не только личную независимость, но и церковное имущество. Он значительно увеличил землевладение патриаршей кафедры. В его личное владение царем были пожалованы земли, на которых были построены три монастыря: Воскресенский, Иверский, Крестовый. Воскресенский монастырь, которому Никон дал наименование «Новый Иерусалим», должен был стать символом и центром вселенского православия. Монастырский собор, возведенный как прообраз древнего Иерусалимского храма, имел пять престолов для всех пяти православных патриархов.

После того как теократическая политика Никона была понята царем, между патриархом и царем наступило охлаждение, закончившееся разрывом. В 1658 г. Никона демонстративно не пригласили на обед в честь приезда грузинского царевича Теймураза, причем грубо прогнали патриаршего стряпчего князя Мещерского. Царь перестал посещать патриарший службы и передал через князя Ромодановского требование Никону перестать титуловаться «великим государем». Никон оставил патриарший престол, не дав благословения на избрание нового патриарха, и удалился в Воскресенский монастырь.

Никон считал свою власть в церкви и государстве достаточно прочной и пытался добиться от царя возвращения на патриаршество на сво-

их условиях. Патриарх и царь обменялись посланиями, содержащими взаимные обвинения. После неудачной попытки в 1664 г. вернуться на патриаршество, явочным порядком заняв патриаршее место в Успенском соборе Кремля, Никон предложил дать свое согласие на избрание нового патриарха при условии почетной отставки, предусматривающей сохранение в его владении трех монастырей с вотчинами и всеми чинами духовенства, а также сохранение титулования патриархом (без поименования «Московский и Всея Руси»).

Но было уже поздно. Противостояние царя и патриарха закончилось победой царя. Церковный собор 1666 г., на котором присутствовали царь и приглашенные в Москву патриархи Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский, низложил Никона. За самовольное оставление патриаршества церковный суд лишил его архиерейства, низвел до звания простого монаха. На соборе никто не выступил в защиту патриарха, оттолкнувшего от себя сторонников своей политикой и грубым нравом. Только два епископа Павел Крутицкий и Иларион Рязанский выразили особое мнение, но не в связи с низложением Никона. Они были не согласны, что царская власть выше патриаршей.

Собор изрек анафему на тех, кто ослушается его постановлений. Тем самым собор подтвердил необходимость подчинения церкви царской власти. В декабре 1666 г. Никон был отправлен в ссылку в Ферапонтов монастырь, а в 1676 г. по указу нового царя Федора Алексеевича переведен в Кирилло-Белозерский монастырь. В 1681 г. царь приказал вернуть Никона в Москву с разрешением поселения в Новоиерусалимском монастыре, но Никон, будучи уже совершенно больным, скончался по пути близ Ярославля, на пристани Толгского Богородничного монастыря.

После низложения Никона продолжение реформ взял в свои руки сам царь Алексей Михайлович, который пытался договориться с антиниконовской оппозицией, не уступая ей по существу. Ряд противников Никона, в том числе Иван Неронов, принесли покаяние. Но большая часть противников реформ продолжала упорствовать.

Церковь в Российской империи

Во второй половине XVII в. предельно обострились противоречия между «грекофильской» и «латинской» партиями в кругах русского духовенства. «Латинская» партия имела широкие связи с европейскими странами, опиралась на появившихся в числе московских иерархов представителей украинско-белорусской церкви, ученых-монахов, которым оказывала покровительство царская власть. Цари Алексей Михайлович и Федор Алексеевич поддерживали Симеона Полоцкого, ученик

которого — поэт и церковный писатель Сильвестр Медведев считался идеологом «латинствующих». Медведеву покровительствовали правительница Софья и западник, князь В. В. Голицын. Противниками Медведева были сторонники грекофильского, традиционалистского направления — Евфимий, а позже — братья Иоанникий и Софроний Лихуды. Патриарх Иоаким (1674—1690) оставался в стороне от полемики, которая развернулась в богословской публицистике, выражавшей фактически различные политические интересы. Сильвестр Медведев был выразителем интересов светской власти, стремившейся укрепить свои позиции и связи России с католической Речью Посполитой и Священной Римской империей. Братья Лихуды отображали интересы патриарха, ревнителей православия и старины, которые отстаивали политические притязания церкви и выступали против распространения в России западного влияния.

В борьбе за власть царевны Софьи, царей Ивана и Петра патриарх Иоаким примкнул к сторонникам Петра и оказал им существенную поддержку. Однако правительство Петра I, пришедшего к власти осенью 1689 г., удовлетворило лишь частные требования ревнителей православия и старины: из Москвы выслали католическую миссию и осудили как еретика Сильвестра Медведева. В главном вопросе о соотношении светской и духовной власти Петр начал жестко вести политику превращения православной церкви в одно из звеньев бюрократической системы абсолютной монархии.

Иерархия Русской православной церкви в своем большинстве не приняла церковные реформы Петра I. Хотя среди иерархов были сторонники реформ Петра, такие, как святитель Митрофан, епископ Воронежский, благословивший царя на строительство морского флота, большинство архиереев считали петровские реформы изменой национальным устоям и интересам. По отношению к недовольным применялись массовые репрессии. По некоторым данным, среди политических процессов первой четверти XVIII в. дела, связанные с духовенством, занимали до 20 % от всех следственных дел, причем в числе политических «отступников» был ряд крупных православных иерархов. Старообрядцы реформы Петра рассматривали как дело антихриста. В зарубежных протестантских странах реформами восхищались и расценивали их как положительное явление.

Поскольку потребность в церкви как в идеологической опоре абсолютизма была, Петр стремился приблизить к себе украинских архиереев, более образованных и «европеизированных», особенно воспитанников Киево-Могилянской академии. В 1700 г. Петр I издал указ о вызове малороссийских священников. Среди приехавших в Россию были: Стефан Яворский, профессор риторики Киево-Могилянской академии; Фе-

офан Прокопович, получивший образование в Киево-Могилянской академии и в Коллегиуме Святого Афанасия в Риме. Феодосий Яновский с 1712 г. стал архимандритом основанного в 1710 г. и призванного стать главным в столице Александро-Невского монастыря в Петербурге, и др. Из 127 архиереев, занимавших до 1762 г. епархиальные кафедры, было 70 украинцев и белорусов и 47 русских.

Выходцы из Украины занимали высокие посты в церкви. Дмитрий Туптало стал с 1702 г. ростовским митрополитом, Филофей Лещинский — сибирским митрополитом.

В 1700 г. после смерти патриарха Адриана патриаршим местоблюстителем стал Стефан Яворский. Благодаря поддержке Петра, он занял кафедру митрополита Рязанского. Яворский не оправдал надежд царя и примкнул к партии противников реформ. Он осуждал Петра за привлечение в Россию иностранцев с представлением им свободы вероисповедания. Царь запретил ему выступать с публичными проповедями. В 1713 г. Стефан Яворский оспорил решение светского суда по делу кружка вольнодумцев, возглавлявшегося московским лекарем Дмитрием Тверитиновым, высказывавшем взгляды протестантского характера. Светский суд счел достаточным отречения заговорщиков от своих взглядов, но местоблюститель добился их проклятия на церковном соборе и сожжения одного из членов кружка (Фомы Иванова). Предстоятель церкви усмотрел в этом деле большую опасность. Он и его сторонники видели в осуществлявшейся реформе результат воздействия западного протестантизма. Стефан Яворский написал сочинение «Камень веры», вызвавшее недовольство царя и запрещенное им к публикации (издано после смерти царя в 1728 г.).

Влиятельным выдвигенцем и сподвижником Петра в его церковных реформах был Феофан Прокопович (1681—1736). В 1709 г. он обратил на себя внимание Петра проповедью в честь Полтавской победы, был приглашен в Санкт-Петербург и в 1718 г. стал архиепископом Псковским с постоянным пребыванием в Санкт-Петербурге.

В 1718 г. по поручению царя, в связи с «делом царевича Алексея», Феофан пишет трактат «Правда воли монаршей». В этом сочинении Феофан Прокопович развивает концепцию маестата, величества высшей власти, которая в отличие от византийского принципа симфонии значительно больше импонировала российскому абсолютизму. Концепция утверждала абсолютное превосходство власти государя над всякой иной властью, в том числе и церковной. Верховная государственная власть создает законы, но сама никаким законам неподвластна и повинуеться только Богу. Судить о том, соответствуют ли действия власти Божьей воле, может только сама эта власть.

В 1720 г. по поручению государя Феофан Прокопович составил законодательный акт об управлении церковью «Духовный регламент», принятый и получивший силу закона в 1721 г. Этот документ обобщил и довершил перестройку, начатую указами Петра. Церковные реформы регулировались серией царских указов. В январе 1701 г. вышло распоряжение о восстановлении Монастырского приказа, поставленного с 1711 г. под контроль Сената, и о передаче ему функций управления хозяйственными делами церкви. 30 декабря 1701 г. был издан указ о сокращении монашествующих. По этому указу вводился фиксированный оклад князьям церкви. Так, митрополит Ростовский получал 1000 рублей в год, митрополиты Смоленский и Вологодский получали по 1500 рублей в год. В 1704 г. был создан специальный драгунский полк из церковных, подпавших под сокращение. Вводилось штатное расписание приходской церкви. На приход в 100—150 дворов полагалось иметь одного священника, одного диакона и одного пономаря. Штат кафедрального собора должен был составлять 11 человек.

Указ от 1708 г. обязывал священников добиваться на исповеди сведений о крамольных замыслах и бунтах. В это время власть была обеспокоена крестьянско-казацким восстанием во главе с Кондратием Булавиным. Преобразования частично затронули богослужebную сферу: службы пересоставлялись с расчетом утвердить мысль о том, что един Бог на небе и един царь на земле; молитвы о победе над врагами должны были подчеркивать величие царя; вводились праздники в честь лиц царской фамилии и специальные службы к этим праздникам; введено было анафематствование «вора и разбойника» Стеньки Разина.

Наряду с тем, что петровские указы вменяли церкви государственные обязанности, они же и поддерживали православную церковь государственными средствами. Указ от 1718 г. обязывал православных выполнять религиозные обязанности. Отсутствие на исповеди, непосещение церкви в праздничные и воскресные дни каралось денежным штрафом.

Старообрядцы должны были платить двойную подушную подать. Некоторые права признавались за поморскими старообрядцами, приписанными к Олонецким заводам. В 1711 г. им было дано право беспрепятственно торговать и заниматься промыслом. Позже их освободили и от двойной подати.

В 1721 г. был учрежден Святейший правительствующий Синод, называвшийся первоначально «Духовная коллегия». Президентом Синода стал бывший местоблюститель патриаршего престола С. Яворский. После его смерти должность президента была устранена. Феофан Прокопович обосновывал преимущество коллегиального управления церковью по сравнению с единоличной властью патриарха. Кроме того, нали-

чие рядом с царем «правителя духовного дает повод народу, удивленному честью и славой патриарха, помышлять, будто он есть второй государь, самодержцу равносильный, даже больший». В мае 1722 г. вышло распоряжение Петра «в Синод выбрать из офицеров доброго человека и быть ему обер-прокурором». Первый обер-прокурор — светское лицо, полковник И. В. Болтин, «око государя», подчинялся непосредственно императору. Таким образом, возглавление иерархии соборно избранным патриархом упразднялось и независимость иерархии от государственной власти исключалась. В 1723 г. зарубежные патриархи официально признали Синод как равного себе собрата.

С 1722 г. священники принимали присягу как военнослужащие. Должностные обязанности священников и епископов были изложены в «Духовном регламенте». Согласно ему, высшей властью в церкви обладает царь, от имени которого управление осуществляет Святейший Синод, формируемый царем. При епархиальных архиереях создавались органы по управлению епархиями из светских чиновников и подведомственные обер-прокурору епархиальные консистории. Приходское духовенство стало замкнутым служилым сословием. Дети священников с рождения приписывались к духовному ведомству и должны были в дальнейшем становиться священниками или идти в солдаты. Пополнение белого духовенства за счет других сословий существенно затруднялось. Лишние священники переводились в податные сословия. Домовые церкви, кроме домов знатных престарелых особ, ликвидировались.

На приходских священников возлагались функции государственного контроля за благочестием и политической лояльностью своих прихожан: «Если кто при исповедании объявит духовному отцу своему некое неделанное, но еще к делу намеренное от него воровство,.. измену и бунт на Государя или на Государство,.. то должен духовник донести вскоре о нем где надлежит».

Особые ограничения касались монастырей, куда запрещалось принимать лиц моложе 30 лет, беглых солдат, помещичьих крестьян без отпускного письма помещика и приказных людей (чиновников) без разрешения губернатора. Регламент духовной коллегии постановил не строить без разрешения царя и Святейшего Синода новых монастырей, а монастыри с количеством монахов менее тридцати сводить в одну обитель, обращая их церкви в приходские. Синоду предписывалось искоренять предрассудок, что спастись можно только пострижением.

Монастыри были центрами противодействия реформам, поэтому вводилось множество строгостей. Настоятелями монастыря могли стать только лица, известные правительству. Монахам запрещалось держать в келье чернила и писать без ведома настоятеля. Предписывалось отлучаться из монастыря не более четырех раз в год, а гостей принимать толь-

ко при свидетелях. Запрещалось переходить из одного монастыря в другой. Священникам, архиереям, гражданским и военным чиновникам из монастырского приказа предписывалось ловить бродячих монахов.

Петр считал, что монастыри должны служить удовлетворению религиозных потребностей некоторых лиц, ищущих уединения, а также подготовке избранных монахов к высшим духовным должностям. Монастырям вменялось в обязанность заниматься больницами, богадельнями, воспитательными домами, образовывать ученые братства. Неученые монахи должны заниматься ремеслами.

Согласно «Духовному регламенту», во всех епархиях при архиерейских домах было предписано создавать школы повышенного типа — семинарии, с принудительным зачислением в них всех детей священников данной епархии. Учебный план семинарий был разработан Феофаном Прокоповичем и предусматривал обширную программу. На содержание семинарий выделялось не менее 30 % доходов церковных вотчин в каждой епархии. Учащиеся должны были проживать в общежитиях монастырского типа. Самовольно оставившие обучение подлежали наказанию и сдаче в солдаты.

«Духовный регламент» был разослан на подпись правящим архиереям епархий и настоятелям основных монастырей, которые вынуждены были его утвердить. Тем самым Петр отменил и патриаршество, и церковный собор, поскольку канонический порядок управления церковью был утвержден не соборным актом, а государственным законом.

Петр I не собирался разрушать церковь или менять религию. Он не вторгался в вероучительную и догматическую область, сохранил общую иерархическую структуру церкви, но истребил оппозиционный дух и сделал церковь проводником самодержавной политики.

Политику Петра в отношении церкви продолжили его преемники. В правление Анны Иоанновны, в 1732 г. было разрешено принимать в монахи только овдовевших священников и отставных солдат. Была проведена перепись духовных лиц, и пострижеиных вопреки указу расстригали и отдавали в солдаты. В 1740 г. в монастырях, по свидетельству Синода, остались только старики и больные, не способные к богослужению.

Елизавета Петровна смягчила законы Петра. С 1760 г. было разрешено постригать лиц всех сословий.

21 марта 1761 г. Петр III издал указ о секуляризации церковных земель. Но и после этого указа у церкви осталось 8,5 млн. десятин земли и 1 млн. крепостных.

В царствование императрицы Екатерины II (правила с 1762 по 1796 г.) церковь лишилась своей экономической самостоятельности. Согласно Манифесту от 26 февраля 1764 г., большая часть монастырских

и архиерейских вотчин передавалась под полное управление Коллегии экономики Синодального правления — т. е. светской власти. Архиерейские дома и монастыри отныне переводились на содержание казны.

Крестьянское население церковных вотчин, составившее к тому времени около 910 тыс. душ мужского пола, выделялось в особую категорию государственных «экономических» крестьян. Бывшие церковные, а теперь «экономические» крестьяне кроме подушного налога облагались денежным оброком 1,5 рубля. Из собранных с них оброчных платежей около 0,5 млн. рублей выделялось на содержание епископских кафедр и монастырей. Для монастырей устанавливалось штатное содержание. Все монастыри, владевшие вотчинами и неупраздненные, за исключением лавр (Троице-Сергиевой и Киево-Печерской) и кафедральных (Александров-Невский, Чудов, Рождественский-Владимирский, Ипатьевский, Спасо-Преображенский, Новгород-Северский), были разделены на три класса. Согласно классу, устанавливалась норма штатных монахов. Для мужских монастырей 1-му классу соответствовала норма 33 монаха, 2-му классу — 17 монахов, 3-му классу — 12 монахов; для женских монастырей 1-му классу соответствовала норма от 52 до 101 монахини, 2-му и 3-му классу — 17 монахинь. В это время Синод установил для всех монастырей киновию. Количество монастырей было сокращено с 1072 до 452 (по другим данным с 814 до 396). Закрытые монастыри преобразовывались в казармы и госпитали. Открытие новых монастырей допускалось лишь с особого разрешения правительства.

Оппозиция подавлялась. Ростовский митрополит Арсений (Мациевич) выступил с проповедями против «насильствующих и обирающих Церкви Божией и монастыри», был отдан суду Синода и заключен в карельский Никольский монастырь. В ссылке опальный иерарх обвинял Екатерину в насилии над церковью и выражал сомнения в законности ее прав на престол. В 1767 г. он был судим вторично, расстрижен и заключен под именем Андрей Враль в крепостную ревельскую тюрьму, в которой умер.

К концу XVIII столетия процесс полного подчинения церкви самодержавному государству завершился. 5 апреля 1797 г. закон Павла I о престолонаследии объявил императора главой Русской православной церкви, которая отныне господствующая и главенствующая в России. В конце XVIII в. была введена духовная цензура, причем не только для религиозной, но и для светской литературы. Перед властью встала новая задача — поднимать престиж церкви как части государственного аппарата и духовенства, бывшего вторым после дворянства сословием в России.

С 1766 г. для ученого монашества отменялись указы Петра, запрещавшие иметь частную собственность при монастыре и распоряжаться

ею в духовных завещаниях. Ученые монахи находились на содержании монастырей и получали жалование от школ, в которых преподавали. Повелением от 1799 г. особо заслуженных ученых монахов стали причислять в качестве соборных иеромонахов к соборам богатых монастырей, что давало право пользования кружечными доходами. Павел I стал давать ордена высшему духовенству. Для белого духовенства вводились специальные знаки отличия: крест на цепи, камилавка (головной убор).

Александр I увеличил привилегии духовенства. Он освободил от платежей и повинностей (кроме мостовой и фонарной) городские имущества монастырей, а монастырскую недвижимость вне города — от оброка в казну. С 1801 г. были отменены телесные наказания духовенства. С 1804 г. представители духовного сословия освободились от подушной подати и получили разрешение покупать ненаселенные имения, а с 1819 г. — и населенные, для священников дворянского происхождения. В 1821 г. духовное сословие было освобождено от постоянной и земской повинностей и от воинской службы.

В 1817 г. было учреждено Министерство духовных дел и народного просвещения, в ведении которого находились семинарии, духовные училища, приходские школы.

Свод законов Российской империи 1832 г. завершил юридическое огосударствление церкви.

Церковь как часть государственного аппарата выполняла ряд функций. Она должна была воспитывать паству в преданности престолу и послушности «властям предержащим». С этой целью в богослужении наличествовали молитвы за царя, за здоровье и процветание царствующего дома, с поименным упоминанием его членов; все подлежащие оглашению царские указы и манифесты должны были читаться прихожанам с церковных амвонов после богослужения, причем закон запрещал выход молящихся из церкви до их прочтения. В школьное образование был введен обязательный предмет — Закон Божий.

Церкви вменялась в обязанность регистрация актов гражданского состояния с непременным соблюдением церковных ритуалов крещения, венчания, отпевания. Брак лиц православного вероисповедания без церковного венчания считался юридически незаконным, для венчания требовалось удостоверение церковных метрических книг о крещении.

Церковному надзору подвергали светских лиц, и необязательно за какие-либо проступки в делах веры.

Православная церковь охранялась в Российской империи рядом законодательных и административных мер. За открытое богохульство полагалась каторга сроком до 15 лет, за избиение священника — тюремное заключение сроком до 8 лет, за переход из православия в раскол или «сращение» других в раскол — ссылка в Сибирь, за переход в ка-

кую-либо нехристианскую религию — лишение всех прав состояния и ссылка на каторгу на срок от 8 до 10 лет. Выход из господствующего православного вероисповедания до манифеста от 17 апреля 1905 г. рассматривался как уголовное преступление. Законом допускалась «свобода веры» для лиц неправославного вероисповедания, но пропаганда своей религии лицами неправославного вероисповедания была строго запрещена.

В начале XIX в. Святейший Синод состоял из семи высших духовных иерархов, образывавших коллегиальное «присутствие синода». Обер-прокурором Синода назначалось светское лицо из числа высших царских сановников. Делопроизводство Синода вела Синодальная канцелярия с двумя обер-секретарями, также светскими лицами. Хозяйственно-финансовой частью ведало Хозяйственное управление, системой духовного образования — комиссия духовных училищ. Монопольное право на издание духовных книг имела Синодальная типография.

Вся территория страны, где проживало православное население, подразделялась на епархии (округа), которые по своему статусу состояли из трех разрядов — митрополии во главе с митрополитами, архиепископства во главе с архиепископами и епископства во главе с епископами. Главу епархии назначал император из трех кандидатов — архиерейских чинов, предлагаемых Синодом. При епархии находилась консистория, которая ведала назначением и смещением священнослужителей, а также привлечением их к церковному суду за правонарушения по должности. На правах епархий находились управления придворного и военного духовенства. Первым управлением ведал духовник царя, вторым — обер-священник (в дальнейшем протопресвитер) армии и флота.

В начале XVIII в. Русская православная церковь насчитывала 24 епархии, а к его концу в России числилось 37 епархий, в 1890 г. — уже более 60 епархий, в том числе 3 митрополии, 16 архиепископств и 46 епископств.

Если в первое десятилетие XIX в. было около 26 тыс. церквей и православных соборов, то в 1890 г. — 45,7 тыс. Молитвенных домов и часовен насчитывалось 18,9 тыс.

В первой четверти XIX в. «белое» духовенство включало от 30 до 40 тыс. человек. Согласно переписи 1897 г., его количество возросло до 62 964 священников и дьяконов и 47 955 причетников. Павел I отменил право выбора священников, священники в приходы назначались. Приходские должности передавались по наследству старшему сыну, обязанному закончить духовное училище. Остальные сыновья являлись кандидатами на вакантные приходы. Если у священника были только дочери, то за старшей сохранялось «место», которое занимал ее муж, обязательно из духовной среды и окончивший духовное училище. Во второй

половине XIX в. снимаются ограничения для выхода из духовного сословия. В 1869 г. наследственность получения духовного сана была упразднена.

В 1825 г. насчитывалось 476 монастырей и 11 080 монашествующих, в 1860 г.— 613 монастырей и 40 286 монашествующих, в 1908 г.— 912 монастырей и 71 961 монашествующих.

Статус лавры имели Троице-Сергиев монастырь в Сергиевом Посаде, Александро-Невский монастырь в Петербурге, Киево-Печерский и Почавский монастыри на Украине. Соловецкий, Симонов, Донской, Новоспасский, Новоиерусалимский, Заиконоспасский и Спасо-Яковлевский монастыри были «ставропигиальными» и подчинялись непосредственно Синоду.

С 1842 г. правительство стало выдавать из средств казны жалованье приходскому духовенству. Жалованье священника как лица, находящегося на государственной службе, составляло в среднем по 219 рублей в год. Основным средством существования приходского духовенства были платы за требы: крещение, венчание, отпевание и пр. К началу XX в. стоимость всех плат за требы в денежном исчислении составляла от 80 до 85 млн. рублей.

Большинство приходского духовенства, особенно сельского, в небольших приходах жило небогато. Были духовные лица, занимавшиеся хозяйственным предпринимательством. В синодальном отчете за 1887 г. говорилось: «Некоторые священники увлекаются материальными интересами и даже вступают иногда в коммерческие предприятия и торговые подряды».

В 60—70-х гг. XIX в. по инициативе светской власти были предприняты меры по преодолению замкнутости и корпоративности духовного сословия, улучшению системы подготовки священников и материального положения духовных учебных заведений и быта духовенства.

В 1884—1885 гг. были восстановлены 2 тыс. приходов, закрытых в 1869 г. В 1883 г. вышло новое издание устава духовных консисторий, усиливавшее их административно-карательные права. В 1890 г. Синод разработал, а царь утвердил инструкцию церковным старостам, которая усиливала их роль в приходе.

В 1883 г. был обнародован новый закон о старообрядцах, который разрешал отправлять требы и молиться только в частных домах и на кладбищах без облачения «уставщиков и наставников». Они теперь не преследовались, но не считались духовными лицами. Старообрядцам запрещалось «распространять свои заблуждения», организовывать крестные ходы, строить колокольни при храмах, затруднялось строительство новых молитвенных зданий.

Последние два десятилетия XIX в. можно назвать временем «церковного ренессанса». Этот период характеризуется заметным ростом влияния церкви на общегосударственные дела, повышением ее материальной обеспеченности. В 1891 г. капиталы центральных учреждений церкви составляли около 38 млн. рублей, что почти в два раза больше, чем в шестидесятые годы. Возросли субсидии от государства: если в 1866 г. они составляли 5 млн. рублей, то в 1891 г. достигли 11,2 млн. рублей.

Новый статус церкви подчеркивался религиозно-церковными мероприятиями. В 1883 г. отмечались три пышных праздника: 500-летие иконы Тихвинской Богоматери, 100-летие со дня смерти Тихона Задонского и освящение Храма Христа Спасителя. Торжественно празднуются церковью исторические юбилеи: 100-летие памяти Кирилла и Мефодия (1885), 900-летие крещения Руси (1888).

В конце XIX в. проводились церковные соборы, посвященные насущным вопросам. В 1884 г. состоялись два собора: собор 11 юго-западных архиереев в Киеве против сектантства и собор о церковно-приходских делах в Петербурге. В 1885 г. был проведен собор сибирских архиереев в Иркутске против раскола. В 1888 г. в Киеве состоялся собор, посвященный 900-летию крещения Руси.

В синодальный период истории Русской православной церкви происходит становление русской духовной школы и богословского образования.

Создание духовных школ в Москве начинается с XVII в. В 1687 г. ученые греческие монахи с Афона — братья Иоанникий и Софроний Лихуды — основали в московском Заиконоспасском монастыре Славяно-греко-латинскую академию. Это было не только духовное, но и светское высшее учебное заведение, воплотившее в обучении традиции братских школ Украины и Белоруссии и Киево-Могилянской академии. Из стен Славяно-греко-латинской академии вышло много сподвижников Петра, а в 1730—1735 гг. в ней обучался великий русский ученый Михаил Васильевич Ломоносов.

В царствование Петра I по инициативе отдельных архиереев духовные школы стали возникать в ряде городов. В 1700 г. школу в Чернигове открыл епископ Черниговский Иоанн; в 1702 г. в Ростове Великом — Дмитрий, митрополит Ростовский; в 1704 г. в Тобольске — митрополит Тобольский Филофей; в 1706 г. в Новгороде — митрополит Новгородский Иов. В целом секуляризационные процессы XVIII столетия не способствовали развитию духовных школ. В большинстве семинарий, открытых согласно «Духовному регламенту» 1721 г., программа не выполнялась в силу отсутствия подготовленных педагогических кад-

ров. Проведенная Екатериной II секуляризация церковных земель привела к упадку многих духовных школ ввиду недостатка средств.

В 1808 г. митрополит Московский Платон провел «училищную реформу», в соответствии с которой создавалась единая система духовного образования, включающая высшее звено — духовные академии для подготовки богословов и преподавателей духовных школ; среднее звено — духовные семинарии, готовящие священников; начальное звено — уездные духовные училища для выпуска низших церковнослужителей и приготовления к поступлению в семинарии и приходские училища.

Высшими духовными учебными заведениями были духовные академии — в Петербурге при Александро-Невской лавре (открыта в 1809 г.), в Москве при Троице-Сергиевой лавре (преобразована из Славяно-греко-латинской академии в 1814 г.), в Казани (вновь открыта в 1818 г.) и в Киеве (преобразована из Киево-Могилянской академии в 1819 г.).

Численность обучавшихся в учебных духовных заведениях возросла за первую половину XIX в. с 29 тыс. до 61 тыс. человек. В начале XIX в. в России числилось 37 православных семинарий и 76 епархиальных школ (низших духовных заведений), в 1854 г. численность их возросла соответственно до 48 и 223.

Положение о духовных училищах 1803 г. предписывало преподавать в епархиальных школах: закон божий, русскую грамматику, арифметику, историю и географию; в семинариях вводились предметы «словесных, философских, исторических и математических (алгебра и геометрия) наук», два европейских (немецкий и французский) и два древних (латинский и греческий) языка; в духовных академиях расширялось преподавание богословских наук и философии. По новому Положению 1838 г. в духовных учебных заведениях резко сокращался объем преподавания светских наук, упразднена была философия в духовных академиях.

Благодаря усилиям митрополита Московского Филарета (Дроздова) ко второй половине XIX в. духовные учебные заведения достигли уровня лучших европейских и российских университетов. Поэтому образовательный и культурный уровень российских священнослужителей к началу XX в. был высоким. В 1913 г. в России были 4 духовные академии, 57 семинарий и 183 уездных духовных училища, расширялась система духовных учебных заведений.

В синодальный период истории Русской церкви произошло восстановление традиций старчества. Старчество восходит к правилам монашеской аскетики, разработанным в трудах подвижников древней церкви (особенно синайского аскета VI в. Иоанна Лествичника) и в исихастском учении XIV в. об «умной молитве» как пути к боговедению.

Согласно православной аскетической традиции, старец — это опытный монах (независимо от возраста), благодаря своему подвижничеству получивший благодатные дары Святого Духа: прозорливости, исцеления, чудотворения. Старец обретает возможность раскрывать людям Божию волю, имеет право брать под свое духовное руководство других монахов и мирян. Духовное руководство осуществляется посредством послушания — беспрекословного подчинения младшего монаха старшему.

Восстановление школы российского старчества связано с именами преподобного Паисия Величковского (1722—1794), преподобного Серафима Саровского (1759—1839), Феофана Затворника (1815—1894).

Особенно знаменитой стала духовная школа оптинских старцев, существовавшая с 1828 по 1923 г. По преданию, монастырь Свято-Введенская Оптиная пустынь в Калужской губернии был основан раскаявшимся разбойником Оптой в XV в. В 1821 г. братья Моисей и Антоний Путиловы, начавшие монашескую жизнь в Саратовской обители при Серафиме Саровском, возводят в лесу скит с церковью Иоанна Предтечи. В 1828 г. в скиту поселился старец, ученик Паисия Величковского иеросхимонах Лев. Его ученик старец Макарий возглавил группу ученых монахов, осуществивших перевод на русский язык аскетических сочинений подвижников древней церкви. Наиболее известным из оптинских старцев стал ученик Льва и Макария преподобный Амвросий Оптинский (1812—1891), прототип старца Зосимы из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». С 40-х гг. XIX в. Оптину пустынь посещали многие русские писатели и мыслители: Н. В. Гоголь, Л. Н. Толстой, принявший перед смертью монашество К. Леонтьев. В 1878 г. Амвросий основал женскую обитель в селе Шамордино в двенадцати верстах от Оптиной пустыни.

Важным направлением деятельности церкви в Российской империи было миссионерство. Идеалом русского миссионерства стал образ святителя Стефана Пермского. Синодальная инструкция 1769 г. для миссионеров предписывала, ориентируясь на опыт святителя коми-зырян, избегать принуждения, воздействовать только проповедью и личным примером, стремиться к знанию и использованию местных языков. Христианизация народов азиатской части России приводила к внедрению новых форм быта, грамотности на родном языке, поскольку русские миссионеры осуществляли переводы Священного Писания и богослужения на местных языках.

С 1620 г. центром православного миссионерства за Уралом была Тобольская епископская кафедра. Тобольский епископ Филофей (занимал кафедру в 1702—1721 гг.) положил начало крещению финно-угорских народов Сибири: хантов, манси, ненцев, селькупов, нганасанов, долган.

В 1727 г. учреждается епископская кафедра в Иркутске. Святитель Иннокентий, епископ Иркутский, владевший китайским, монгольским, бурятским языками, распространял православие среди эвенков и прибайкальских бурят. Он открыл школу, в которую принимались дети сибирских народов, в иркутском Вознесенском монастыре. Иркутский епископ Софроний (занимал кафедру в 1754—1771 гг.) крестил якутов. В 1814 г. была основана миссия для забайкальских бурят, но у этого народа уже утвердился буддизм, и число перешедших в православие было невелико. В 1867 г. в некоторых храмах Иркутской епархии было введено богослужение на бурятском языке. В 1829 г. архимандрит Макарий основал православную миссию на Алтае, где с 1865 г. богослужение велось на алтайском языке.

В конце XVIII в. началось распространение православия в Северной Америке. В сентябре 1794 г. на остров Кадьяк у побережья Аляски прибыла православная миссия монахов Валаамского Спасо-Преображенского монастыря во главе с архимандритом Иосафатом. До 1800 г. было крещено 12 тыс. алеутов. Входивший в состав миссии преподобный Герман Аляскинский жил и работал среди алеутов в течение сорока четырех лет. С 1798 г. иеромонах Макарий начал крещение жителей Алеутских островов. В 1804—1807 гг. иеромонах Гедеон создал алеутский алфавит и перевел на алеутский язык основные молитвы.

В 1824 г. с благословения Иркутского епископа Михаила на остров Уналашка Алеутского архипелага отправляется протоиерей Иоанн Попов-Вениаминов, который в течение десяти лет ведет миссионерскую работу среди алеутов. Им была построена первая на острове церковь Вознесения Господня, переведен на алеутский язык Новый Завет, написано на алеутском языке изложение православного вероучения. Миссионеры подготавливали священников из числа местных жителей. Первым алеутским священником стал Иаков Нецветов. В 1830 г. он построил церковь Святого Николая на острове Атка. Иаков Нецветов стал крестителем эскимосов, проживавших на материковой Аляске по рекам Юкон и Кускоквим.

В 1834—1838 гг. протоиерей Иоанн вел миссионерскую работу на острове Ситка среди индейского племени колоша. Племенные вожди и главные шаманы колоша крестились. В 1840 г. протоиерей Иоанн принял монашество с именем Иннокентий в память святителя Иннокентия Иркутского. Он стал епископом новообразованной Камчатской епархии Русской православной церкви, охватывающей территории Камчатки, Чукотки, Аляски, Приамурья, Приморья, Курильских и Алеутских островов, а с 1853 г. и Якутии. В 1845 г. святитель Иннокентий открыл духовную семинарию для алеутов, эскимосов, индейцев. В 1848 г. был построен кафедральный собор Михаила Архангела, в котором с 1849 г. бо-

гослужения проводились на колошском языке. В 1850—1851 гг. состоялось крещение айнов, коряков и чукчей. В 1853 г. архиерейская кафедра была перенесена с Ситки в Якутск, а с 1860 г. — в Благовещенск. Аляска и Алеутские острова были выделены в особый викарнат. В 1868 г. после смерти митрополита Филарета святитель Иннокентий Камчатский стал митрополитом Московским.

Ко времени продажи российских владений на Аляске и Алеутских островах в собственность США там было 9 православных храмов и 35 часовен. По условиям договора, американское правительство гарантировало соблюдение прав Русской православной церкви. В 1870 г. Аляскинский викарнат стал самостоятельной епархией. Архиерейская кафедра была переведена в Сан-Франциско. В 1898—1907 гг. правящим архиереем епархии был епископ Тихон — будущий российский патриарх. В 1900 г. епархия получила наименование Аляскинской и Североамериканской, а в 1905 г. ее центром стал Нью-Йорк. В 1917 г. епархия, в состав которой входили пять викарнатов, возглавляемых епископами и разделенных на 27 благочиний, насчитывавшая 306 храмов, 242 священника и диакона, свыше 300 тыс. прихожан, была преобразована в самостоятельный Митрополичий округ. В 1970 г. он стал автокефальной Американской православной церковью.

В 1715 г. православная миссия начала действовать в Китае, в Пекине. В 1807—1820 гг. ее возглавлял знаменитый российский востоковед-китаист архимандрит Иакинф (Никита Бичурин). В 1866 г. иеромонахом Исайей было проведено первое богослужение на китайском языке. К началу XX в. в северных провинциях Китая действовало 20 православных храмов и 2 монастыря. Во время «великой культурной революции» 1966—1976 гг. они были закрыты.

С 1900 г. архимандрит Хрисанф вел миссионерскую работу в Корее.

В 1861 г. начала работу православная миссия в Японии. Возглавлявший ее протоиерей Николай Касаткин стал первым архиепископом Японии и был впоследствии канонизирован как святитель Николай Японский. Ко времени его смерти (1912) в Японии насчитывалось 266 приходов. В Токио находились: духовная семинария, катехизаторское училище, причетнический класс, женская школа. Были училища в Осаке и на Хоккайдо. На японском языке издавались три православных журнала. Существовала своя иконописная школа. Успех православного миссионерства на фоне расцвета государственного синтоизма и патриотических настроений можно объяснить следующим. Во время китайско-японской войны первым солдатом, перешедшим реку Ялу и ступившим на землю Китая, был православный. Он был убит, но его командир прославил его на всю страну особой эпитафией. Этот случай вынудил

недоброжелателей примириться с существованием православной миссии. Японская православная церковь, возглавляемая митрополитом Токийским и всея Японии, входит как автономная церковь в состав Русской православной церкви.

В конце XIX в. церковь активно действовала за «церковной оградой». В 80—90-е гг. действовали около 12 тыс. православных церковных попечительств, 140 православных братств. Расширился выпуск религиозной литературы. Наряду с официальными изданиями возникли новые — «Воскресный день», «Кормчий», «Пастырский собеседник», «Троицкие листки», «Почаевские листки» и др.

На рубеже XIX—XX вв. большое распространение получили общины сестер милосердия как особая форма женского монашеского служения. В них принимались девицы и вдовы всех сословий от 20 до 40 лет при наличии удостоверения от полиции о добродетельном поведении. Помимо молитвенного служения монахини-сестры милосердия призваны были ухаживать за больными и престарелыми, осуществлять попечительство над детьми-сиротами, оказывать помощь бедным семьям. Центром движения сестер милосердия стала община сестер милосердия во имя святых Марфы и Марии (Марфо-Мариинская обитель), основанная великой княгиней Елизаветой Федоровной, сестрой жены императора Николая II, ставшей после убийства террористами ее мужа, генерал-губернатора Москвы великого князя Сергея Александровича, монахиней. Марфо-Мариинская обитель много сделала для помощи раненым в годы Первой мировой войны.

Елизавета Федоровна, арестованная вместе с другими членами императорской фамилии, в июле 1918 г. была живой сброшена в шахту близ Алапаевска. В 1991 г. Елизавета Федоровна причислена Русской православной церковью к лику святых.

Русская православная церковь в XX в.

В начале XX в. Русская православная церковь являлась самой крупной из всех поместных православных церквей. В ней насчитывалось 55 тыс. храмов, 100 тыс. священников и диаконов, 1242 монастыря, более 50 тыс. монахов. Церковь имела 64 епархии и около 40 викариатов; ее епископат составлял свыше 100 архиереев. По переписи населения 1897 г., из 182 млн. жителей Российской империи 115 млн. составляли лица православного вероисповедания.

В начале XX в. становятся актуальными проблемы реорганизации церкви, восстановления соборного начала и патриаршества, урегулирования вопроса отношений с неправославными вероисповеданиями. Вопрос о восстановлении патриаршества поднимался на протяжении всего

синодального периода истории Русской православной церкви. В 1743 г. с просьбой о восстановлении патриаршества или хотя бы введении в Синод должности президента с правами главы церкви к императрице Елизавете Петровне обращались митрополит Ростовский Арсений (Матвеевич) и архиепископ Новгородский Амвросий (Юшкевич).

Историк Н.М.Карамзин в записке «О древней и новой России» (1811) осудил церковную реформу Петра I, ликвидировавшую патриаршество и поставившую церковь под полный государственный контроль. В трудах и публицистике славянофилов (А.С.Хомяков, Ю.Ф.Самарин, Л.С.Аксаков) говорилось о государственном насилии над церковью.

В последней трети XIX в. в богословской, исторической и юридической литературе положения о неканоничности учрежденной Петром реформы церковного управления, о совершенном над церковью со стороны государства насилии, о необходимости учреждения самостоятельного церковного органа, возглавляемого патриархом, стали общепризнанными. Идея преобразования системы церковного управления на началах соборности высказывалась некоторыми иерархами и церковно-общественными деятелями в церковных печатных органах. Высказывалась мысль о необходимости для церкви «наводить мосты» с самыми различными слоями российского общества, «вернуть» их в лоно церкви. Этой задаче были посвящены религиозно-философские собрания в Москве и Петербурге 1901—1903 гг.

В начале XX в. к христианству стали обращаться мыслители, общественные деятели, творческая интеллигенция. По инициативе писателя Д.Мережковского были организованы Религиозно-философские собрания. Они проходили в 1901—1903 гг. в Санкт-Петербурге под председательством ректора духовной академии епископа Сергия — будущего патриарха. В них участвовали философы В.Розанов, П.Флоренский, писатели Д.Мережковской, З.Гиппиус, П.Минский, художники и театральные деятели С.Дягилев, Л.Бакст, Л.Бенуа, С.Маковский, князь С.Волконский. На собраниях обсуждались вопросы отношения христианства к искусству, окончательности догматов церкви, свободы совести, социального служения церкви, право Синода выражать соборное мнение церкви в связи с определением об отлучении Л.Толстого. Был также поставлен вопрос о восстановлении в церкви соборного начала и патриаршества. Собрания выявили взаимопонимание церковного руководства и интеллигенции.

Религиозно-философские собрания были запрещены обер-прокурором Синода К.Победоносцевым. В дальнейшем диалог между церковью и интеллигенцией после 1905 г. пытались возродить Религиозно-философское общество им. В.Соловьева, а после 1917 г. — Вольная академия духовной культуры, возглавляемая Н.Бердяевым.

В 1901 г. группой православных священников и мирян была создана духовно-просветительская организация «Русское собрание», ставившая цель распространения православия, пропаганды русской духовной культуры, борьбы за чистоту семейных отношений, а также организации касс взаимопомощи и центров обучения молодежи ремеслу. Позже на основе этой организации образовался «Союз русского народа», развившийся в крайне правую организацию — «черную сотню».

Революционная ситуация в России начала XX в. вынудила вносить коррективы в религиозную политику. Абсолютное большинство политических партий выступало за изменение государственной церковной политики, за «раскрепощение» государственной церкви и предоставление ей права действовать по собственным канонам. Указ Николая II от 12.12.1904 г. и манифест от 26.03.1905 г. поставили задачу в целях «усовершенствования государственного порядка» устранить религиозные стеснения и расширить права вероисповеданий.

Комитет министров под руководством С. Ю. Витте приступил к обсуждению и выработке программы вероисповедных реформ. Под давлением обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева эти вопросы были изъяты из ведения комитета и переданы в Синод. В марте 1905 г. Синод составил специальный «всеподданнейший доклад», в котором испрашивал у самодержца «высочайшего соизволения» на созыв Собора епископов для избрания патриарха и решения других назревших внутрицерковных проблем. Царь Николай II отклонил вопрос о созыве собора до «благоприятного времени».

17 апреля 1905 г. вышел именной высочайший указ «Об укреплении начал веротерпимости». Впервые юридически возможным и ненаказуемым признавался переход из православия в другую христианскую веру. Облегчалось положение старообрядцев: им разрешалось строить храмы и молельни, открывать школы. Католики и мусульмане получили возможность строить и ремонтировать культовые здания. Провозглашалась свобода богослужений и преподавания в духовных школах на родном для верующих языке.

Манифест 17 октября 1905 г. Николай II обязал правительство «даровать населению незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, слова, собраний и союзов».

После отставки К. П. Победоносцева его сменил князь А. Д. Оболенский, который был настроен положительно относительно созыва Собора. В середине декабря Николай II принял трех митрополитов — Петербургского Антония (Вадковского), Московского Владимира (Богоявленского) и Киевского Флавиана (Городецкого). Иерархи получили указание готовить и провести Собор. В марте 1906 г. начало работу Пред-

соборное присутствие — специальная, образованная Синодом комиссия из иерархов, священников и богословов, в обязанность которой входила подготовка всех вопросов церковной реформы, намеченных к обсуждению на Соборе. Но деятельность Предсоборного присутствия уже в декабре 1906 г. была прекращена правительством, возглавляемым П. А. Столыпиным и Николаем II.

В конце 1905 г. началась работа над новой редакцией Основных законов Российской империи, в которой намечались статьи о свободе совести и вероисповеданий, о равенстве всех подданных, независимо от вероисповедной принадлежности. В окончательную редакцию свода законов эти статьи не вошли. В главе «о вере» Русская православная церковь провозглашалась «первенствующей» и «господствующей». В главе «О правах и обязанностях российских подданных» содержалась только одна статья по вопросам веры: «Российские подданные пользуются свободой веры. Условия пользования этой свободой определяются законом». Разработка этого закона была поручена Министерству внутренних дел.

Законопроект был представлен Думе второго созыва премьер-министром П. А. Столыпиным в феврале 1906 г. В нем содержались положения, снимающие ограничения старообрядчества и других вероисповеданий, однако православная церковь называлась господствующей. В законопроекте содержалось одно из первых определений свободы совести: «Свобода совести есть право каждого, обладающего достаточно созревшим самосознанием лица беспрепятственно и без всякого для него правового ущерба признавать свою веру и проявлять ее во внешних обрядах своего культа совместно с другими лицами, исповедующими одно и то же религиозное учение». Думская комиссия критиковала изложенный в проекте порядок регистрации религиозных организаций, ограничение прав верующих.

В Думе третьего созыва (1909) проекты законодательств осуждались несколько раз. Ставились вопросы об отмене политических и гражданских ограничений, связанных с лишением или добровольным снятием духовного сана; о праве проповеди старообрядчества и именовании старообрядческих духовных лиц священнослужителями; о свободе перехода из одного вероисповедания в другое. Депутат П. Милюков ставил вопрос о праве человека не вступать ни в одно из вероисповеданий и предлагал разработать проект, в котором было бы узаконено невероисповедное состояние. П. А. Столыпин настаивал на особых правах Русской православной церкви и решении вопроса о всех иных вероисповеданиях с точки зрения ее интересов. Он выступал против провозглашения в законе свободы перехода из христианства в нехристианские вероисповедания. Большинство проектов даже не было рассмотрено.

Принятые Думой единичные проекты были или блокированы Государственным советом, или не были утверждены царем.

Дума четвертого созыва приняла к рассмотрению законопроекты о вероисповедании, но после смерти П. А. Столыпина в 1912 г. и назначения министром внутренних дел Н. А. Маклакова вероисповедные проекты были изъяты из Думы.

В 1912 г. вновь был поднят вопрос о созыве Собора. С «благоизволения» Николая II Синод учредил особый орган — Предсоборное совещание, которому было поручено провести «ревизию» предложений Предсоборного присутствия и обсудить те вопросы церковной реформы, что ранее не рассматривались. Но царь вновь отложил сроки созыва Собора.

Февральская революция 1917 г. упразднила самодержавие. С приходом к власти Временного правительства неправославные религиозные организации почти сразу же выступили с публичными заявлениями, в которых признали историческую закономерность падения самодержавия и свою поддержку политики Временного правительства.

Русская православная церковь оказалась в сложном положении в силу ее предшествовавшего привилегированного положения и тесной связи с идеологией самодержавия, выраженной в формуле графа С. Уварова «Самодержавие, православие, народность». 6 марта 1917 г. Синод опубликовал послание, в котором призвал чад церкви поддерживать Временное правительство, отменил обязательное упоминание во время службы имени императора и постановил возносить моления о благоверном Временном правительстве. Епархиальному начальству рекомендовалось проводить съезды и собрания в поддержку новой власти. Приходское духовенство призывалось разъяснять пастве общецерковную точку зрения на политику.

Временное правительство сначала оставило порядок управления в сфере государственно-церковных отношений прежним, но 20 марта вышло постановление «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений». В постановлении провозглашалось равенство граждан в социально-экономической и политической областях вне зависимости от вероисповедания. Были отменены статьи уголовно-административного законодательства, ограничивающие права по религиозному признаку. Временное правительство объявило амнистию по религиозным делам, расширило возможности строительства культовых зданий, организации богослужений и церемоний, открытия школ и учреждения изданий религиозной литературы.

4 марта на должность обер-прокурора был назначен В. Н. Львов, стремившийся к проведению реформ церковного управления. После ря-

да конфликтов обер-прокурора с Синодом правительство распустило Синод.

В июне Временное правительство передало все школы, включая церковно-приходские и церковно-учительские, в ведение Министерства народного просвещения. Новый состав Синода выразил протест, В. Н. Львов ушел в отставку. Обер-прокурором Синода стал А. В. Карташев.

В июле вышло постановление Временного правительства «О свободе совести», в котором утверждалось равенство прав граждан независимо от вероисповедания. В постановлении устанавливался порядок перехода в иные вероисповедания и определения вероисповедной принадлежности детей. Подчеркивался принцип веротерпимости; положение православной церкви признавалось господствующим на том основании, что православие является религией большинства населения России.

В августе началась реорганизация органов церковного управления. Был упразднен институт обер-прокурорства. Обер-прокуратура и департамент духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел были слиты в единый орган — Министерство исповеданий. Во главе его стал А. В. Карташев.

В апреле 1917 г. Синод объявил о подготовке к созыву Собора. В начале июня в Петрограде приступил к работе Предсоборный совет — комиссия из 60 членов, представляющих иерархию, приходское духовенство, монашество, духовные учебные заведения. Ему поручалось подготовить проекты необходимых решений по реформам в церкви. Ожесточенный спор вызвала идея восстановления патриаршества. Ее сторонники оказались в меньшинстве, и потому в представленных Собору материалах говорилось о необходимости иметь во главе церкви некий «коллегиальный орган».

Первая сессия Собора проходила в Москве с 15 августа по 9 декабря 1917 г. Членами Собора по должности стали: члены Предсоборного совета и Святейшего Синода; правящие епархиальные архиереи; настоятель Успенского собора в Кремле; протопресвитер Российской армии и флота; архимандриты всех четырех лавр, а также Соловецкого и Валаамского монастырей, Оптиной и Саровской пустыней; делегаты от епархий, избранные собраниями духовенства и мирян. Отдельное представительство составили делегаты от монастырей, духовных школ, Российской Академии наук, университетов.

Всего на Соборе присутствовало 564 человека — 265 духовных лиц (из них 80 епископов) и 299 мирян. В числе мирян членами Собора стали министр исповеданий Временного правительства церковный историк А. Карташев, религиозные философы С. Булгаков и князь Е. Трубецкой.

Главным вопросом первой сессии стало восстановление патриаршества. Ряд членов Собора предложил сохранить синодальную систему, сделав Синод постоянным органом Собора. Большинство склонилось к необходимости возглавления церкви первым епископом в лице патриарха, о чем Собор и вынес решение. Избрание патриарха было проведено путем жребия из трех представленных кандидатов, набравших наибольшее число голосов. Им стал митрополит Московский Тихон (Беллавин), возглавлявший до этого Американскую, Ярославскую и Литовскую епархии. Интронизация состоялась в кремлевском Успенском соборе 21 ноября 1917 г.

На сессии были приняты решения о создании высших органов церковного управления — Священного Синода (из епископов) и Высшего церковного совета (включившего также клириков и мирян).

Особое заседание было посвящено правовому положению церкви в России. С середины ноября Поместный собор осуждал проект «О правовом положении Российской православной церкви». Собор, полагая, что «нынешние власти» не продержатся более одного-двух месяцев, ориентировался на сохранение «союзнических» отношений с государством и особого положения Русской православной церкви в обществе. С «Определением» по данному вопросу выступил С. Булгаков. Он выразил несогласие как с превращением церкви в государственное ведомство, так и с полным отделением ее от государства, отстаивая принцип симфонии. По утверждению С. Булгакова, церковь не связывает себя с определенной формой правления, исходя лишь из того, что государственная власть должна быть христианской. Государственные законы, касающиеся церкви, должны приниматься только по согласованию с церковным руководством.

Проект «О правовом положении Российской православной церкви» обсуждался вплоть до декабря, когда и был принят на пленарном заседании Собора. Этим документом церковь выявляла свою официальную позицию по отношению к государственной церковной политике и показывала модель государственно-церковных отношений, которая была желательна церкви.

В проекте выдвигался ряд положений, среди которых были такие, как: требование обязательной принадлежности главы государства, министров (и их заместителей) исповеданий и народного просвещения к православному исповеданию; объявление православного календаря государственным, а православных праздников неприсутственными днями; передача записи и учета актов гражданского состояния церкви; введение в государственных школах обязательного преподавания Закона Божия; сохранение института православного военного духовенства и прав юридического лица за православными «установлениями»; незыбле-

мость церковной собственности и льготное налогообложение; выделение государственных субсидий на нужды церкви; сохранение за церковью «первенствующего» положения и т. д.

В проекте воплотилась концепция «христианского государства, в которой церковь, отказываясь от наследия своей «несвободы» в синодальный период, рассматривает себя как равноправного партнера в диалоге с государством. Фактически проект предусматривал клерикализацию государства и общества, возвращение к институту государственной православной церкви и ее монополию в духовной сфере.

На второй сессии, проходившей 20 января — 7 апреля 1918 г., было принято положение о порядке замещения архиерейских кафедр, предусматривающее избрание архиерея представителями приходов с последующим утверждением вышестоящей церковной властью, причем оговаривалась возможность рукополагать в епископы представителей вдовствующего «белого» духовенства. Был утвержден также «Приходский устав», вводящий самоуправление приходов.

На третьей сессии, проходившей 2 июля — 20 сентября 1918 г., Собор принял определение о монашестве. Восстановлен был порядок выбора игуменов братией монастыря. Всем монашествующим предписывалось обязательное трудовое послушание. В связи с угрозой жизни церковным иерархам в условиях Гражданской войны Собор вынес экстренное постановление о праве патриарха назначать местоблюстителей патриаршего престола на случай невозможности для предстоятелей церкви исполнять свои обязанности.

Решением Собора церковная жизнь была введена в каноническое русло, но в связи с мероприятиями новой власти, направленными против церкви, большинство решений Собора реализовано не было. Новый Поместный собор, намеченный через три года, созвать так и не удалось.

После Октябрьской революции религиозные организации заняли выжидательную позицию. Они ждали от власти декрета, который должен был прояснить содержание и направленность ее церковной политики и наблюдали за тем, как сложатся отношения между Советским государством и бывшей государственной церковью — православной, полагая, что от их характера и будут во многом зависеть государственно-церковные отношения в целом.

31 декабря 1917 г. эсеровская газета «Дело народа» сообщила о намерении правительства в ближайшее время рассмотреть проект декрета об отделении церкви от государства и дала изложение основных его положений. Проект декрета опубликовала церковная печать, реакция православной церкви была негативной. Патриарх Тихон, выступая на открывшейся второй сессии Собора в Москве 20 января 1918 г., призывал выработать меры противоборства в отношении правительственных по-

становлений, так или иначе затрагивавших интересы православной церкви. Эту позицию он изложил в специальном послании к пастве, зачитанном на Соборе, которое было воспринято как антиправительственное. Ближе к ночи созывается заседание Совнаркома, на которое в спешном порядке был внесен на рассмотрение проект декрета «О свободе совести, церковных и религиозных обществах». С рядом поправок и дополнений проект был принят, и наутро, 21 января, «ответ на вызов церкви» был опубликован в «Правде», «Известиях» и местных газетах. 26 января в «Собрании узаконений РСФСР» декрет опубликовали под названием «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». По новому декрету религия объявлялась частным делом граждан. Дискриминация по религиозному признаку запрещалась. Церковь отделялась от государства, школа — от церкви. Религиозные организации лишались прав юридического лица, им запрещалось владеть собственностью. Все церковное имущество объявлялось общенародным достоянием, из числа которого необходимые для богослужения предметы и церковные здания могли передаваться в пользование религиозных общин.

Уже в начале 1918 г. были закрыты церкви при государственных учреждениях и духовные школы; началась конфискация принадлежащего церкви недвижимого имущества, включая земельные участки, дома приюта, благотворительные учреждения.

В ряде мест осуществление декрета привело к столкновениям между прихожанами и отрядами карательных органов советского правительства. Против проведения декрета в жизнь выступила часть крестьянства, рассматривавшая его как инструмент ломки традиционного уклада жизни. Недовольство вызывалось и небрежностью в обращении с архивами и документацией церковных органов при выселении их из занимаемых помещений, конфискация предметов культа без составления описей, расстрелы и аресты без санкции вышестоящих органов.

Хотя зимой — весной 1918 г. противостояние православной церкви и государства было налицо, обе стороны все же предпринимали некоторые шаги к поиску компромисса. Немало обращений патриарха Тихона, Поместного собора, отдельных иерархов и священнослужителей рассматривалось Советом Народных Комиссаров и другими ведомствами, и по ним принимались положительные для церкви решения. Работа Собора не приостанавливалась властями, разрешалось проведение богослужений в храмах Кремля. Но летом и особенно с осени 1918 г. ситуация резко меняется.

Гражданская война обострила вопрос о политической позиции церкви. Большая часть иерархов и духовенства по своим воззрениям не могла сочувствовать Октябрьской революции. С началом Гражданской войны в ней приняло активное участие и духовенство, главным образом на

стороне белого движения. Столкновение церковного руководства с властью становилось неизбежным. В результате обострения политической ситуации к лету 1918 г. (мятежи, заговоры, белый террор) частично поддержанный представителями церкви Совнарком принял постановление от 5 сентября 1918 г. «О красном терроре». Расстрелу подлежали «все лица, прикосновенные к белогвардейским организациям, заговорам и мятежам». Часть духовенства причислялась к белогвардейцам.

В ходе Гражданской войны на территориях, занятых «белыми» войсками, создавались самостоятельные временные органы церковного управления, декларировавшие свою подначальность патриарху. В то же время патриарх Тихон делал все, чтобы не допустить вовлечения церкви в политическую борьбу, запретив участие священнослужителей в противоборстве на чьей-либо стороне. Патриарх предпринимал усилия для легализации церкви в целом и религиозных обществ на местах, но власть не могла в тот момент отказаться от военно-административных мер при проведении церковной политики, так же, как и от видения в религиозно-церковных организациях политических противников. Ситуация открытого конфликта церкви и власти сохранялась вплоть до окончания Гражданской войны.

Восьмой отдел Народного комиссариата юстиции поставил задачу «полного уничтожения монастырей как рассадников паразитизма». В 1918—1921 гг. было закрыто 673 монастыря. В январе 1918 г. были конфискованы помещения Александро-Невской лавры в Петрограде; в ноябре 1919 г. опечатана подмосковная Троице-Сергиева лавра. Было закрыто большинство монастырей Москвы и Петрограда; все монастыри в Калужской, Костромской, Вятской и Олонецкой губерниях. Из монастырей вывозились значительные ценности, накопленные в течение столетий: в Троице-Сергиевой лавре было взято серебряной богослужебной утвари, крестов и украшений общим весом 150 пудов (около 2400 килограммов); из Соловецкого монастыря — 84 пуда; из кремлевского Чудова монастыря — 57 пудов; из Спасо-Андроникова монастыря в Москве — 28 пудов; из московских Свято-Данилова, Симонова, Вознесенского монастырей — по 25—26 пудов.

Одновременно в помещениях закрытых монастырей устраивались тюрьмы. В Москве тюрьмами стали Спасо-Андроников, Новоспасский и Ивановский монастыри. В 1921 г. в монастырских зданиях на Соловецких островах организовали печально известный Соловецкий лагерь особого назначения.

В 1919—1920 гг. проводилась акция вскрытия мощей святых угодников, хранившихся в соборах и монастырях. В июле 1920 г. было принято особое постановление Совета Народных Комиссаров «О ликвидации мощей во всероссийском масштабе». Вскрытие мощей производи-

лось публично, а ход его снимался на киноплёнку. Всего было произведено 63 вскрытия. В том числе были вскрыты мощи наиболее чтимых церковью святых — Александра Свирского, Артемия Веркольского, Тихона Задонского, Митрофана Воронежского, Саввы Сторожевского, Сергия Радонежского, Серафима Саровского. В 1921 г. была предпринята акция по изъятию церковных ценностей в помощь голодающим.

В этот период высшая церковная власть осуществлялась единолично патриархом, поскольку созданные Собором коллегиальные органы — Синод и Высший церковный совет — фактически распались. В 1918—1921 гг. было проведено 87 рукоположений новых епископов взамен погибших или оказавшихся в эмиграции.

Летом 1921 г. патриарх Тихон обратился с воззванием к мировой религиозной общественности с просьбой о помощи голодающим. В ответ на воззвание Американская благотворительная ассоциация, возглавляемая будущим президентом США Г. Гувером, объявила о немедленных поставках в Россию продовольствия. В августе 1921 г. по указанию патриарха был созван церковный комитет, организовавший сбор средств в помощь голодающим.

Власти обязали сдать собранные церковным комитетом средства созданной ВЦИК осенью 1921 г. Центральной комиссии помощи голодающим, возглавляемой М. Калининым, и обратились к патриарху с просьбой выделить часть средств церкви на нужды голодающих. Тихон в своем архипастырском послании разрешил церковным приходам отдать для этой цели церковные украшения, непосредственно в богослужении не используемые.

В феврале 1922 г. появился декрет ВЦИК «Об изъятии церковных ценностей», общее руководство реализацией которого осуществлял Л. Троцкий.

В ответ на этот декрет Тихон направил в приходы новое послание, предупреждая о недопустимости изъятия из храмов утвари, использование которой для мирских целей запрещено православными канонами. Тем не менее власти приступили к изъятию церковных ценностей. При осуществлении декрета имели место столкновения между войсками и верующими.

Патриарх Тихон с мая 1922 г. находился под домашним арестом в Донском монастыре, а в мае 1923 г. был помещен в тюрьму. В июне 1923 г. Тихон обратился с заявлением в Верховный суд о своей лояльности советской власти, после чего он был освобожден из-под стражи и мог снова встать во главе церкви. Послевоенная относительная политическая стабилизация в обществе, настроения верующей его части, в большинстве своем высказавшейся за советскую власть, определили и

эволюцию политических взглядов в церкви. Внутри церкви обострились противоречия, закончившиеся расколом.

Еще в марте 1917 г. группа священников, оппозиционных официальному руководству церкви, образовала в Петрограде «Всероссийский союз демократического православного духовенства и мирян» во главе с протоиереем А. Введенским. В 1919 г. единомышленники А. Введенского — священники И. Егоров и А. Боярский — создали группы аналогичной ориентации — «Религия в сочетании с жизнью» и «Друзья церковной реформации».

Эти организации высказывались за поддержку церковью советской власти как воплощающей христианские идеалы, настаивали на «обновлении» церкви, отчего за ними закрепилось наименование «обновленцев». Они требовали ликвидации патриаршества, создания выборных органов коллегиального церковного управления, упразднения института монашества; выступали против иерархического строя церкви, за проведение литургических реформ, в частности за перевод богослужения на современный русский язык.

В Москве сторонниками «обновленчества» стали живший на покое епископ Антонин и протоиерей В. Красницкий. К обновленческим организациям примкнули представители духовенства, по разным причинам лишенные сана. В мае 1922 г. «обновленцы» объявили о создании собственной организации, получившей название «Живая Церковь». Был избран ее Центральный комитет во главе с протоиереем В. Красницким. Лидеры «обновленчества» попытались захватить управление церковью. Они потребовали от патриарха Тихона отречения и объявили о созыве Поместного собора, на котором будет реформировано церковное управление.

Тихон ради церковного мира поручил ведение дел в патриаршей канцелярии обновленческим лидерам на время своего ареста и до прибытия в Москву патриаршего местоблюстителя митрополита Ярославского Агафангела (Преображенского). Обновленческие лидеры, воспользовавшись этим, объявили о создании Высшего церковного управления во главе с епископом Антонином, который разослал по епархиям своих уполномоченных на епископские кафедры. Первоначально за «обновленцами» последовали многие. Под юрисдикцию Высшего церковного управления перешло 70 % приходов и 37 и 74 архиереев. Митрополит Владимирский Сергей, архиепископ Нижегородский Евдоким и архиепископ Костромской Серафим выступили с «Меморандумом трех», в котором признали обновленческое Управление «единственно канонической церковной властью».

В мае 1923 г. в Москве состоялся обновленческий Собор, утвердивший реформы Высшего церковного управления и официально низло-

живший патриарха Тихона. Однако в самой обновленческой организации начались разногласия.

Из «Живой Церкви» выделилась организация «Церковное возрождение», которая, в свою очередь, разделилась на «Союз общин Древне-православной церкви» во главе с А. Введенским и «Союз религиозных трудовых коммунистов», возглавляемый Е. Белковым. После обновленческого собора Высшее церковное управление распалось: В. Красницкий создал собственную группу; С. Калиновский перешел в партийный аппарат; епископ Антонин удалился на покой.

В августе 1923 г. был создан новый обновленческий орган — Синод, возглавляемый А. Введенским. Неканоничность действий обновленческих лидеров привела к дискредитации самой идеи реформ. После освобождения Тихона и возвращения его к управлению церковью большинство приходов и архиереев вновь присоединились к патриаршей церкви.

В 1925 г. патриарх Тихон скончался. Согласно завещанию Тихона, местоблюстителями патриаршего престола назначались митрополиты Казанский Кирилл и Ярославский Агафангел, а в случае невозможности исполнения ими своих обязанностей — митрополит Крутицкий Петр. Поскольку два первых архиерея находились в ссылке, митрополит Петр вступил в должность. Митрополит Петр, предвидя свой скорый арест, назначил заместителем патриаршего местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия. В декабре 1925 г. митрополит Петр был арестован. Долгие годы он находился в ссылках и тюрьмах, а в 1937 г. был расстрелян.

После вступления Сергия в управление церковью некоторые архиереи сочли этот факт недостаточно каноничным и образовали параллельный орган церковного управления — Временный высший церковный совет под руководством архиепископа Екатеринбургского Григория. Власти, стремясь не допустить церковного единоначалия, признали данный орган, который формально просуществовал до 1943 г.

В 1926 г. находившиеся в Соловецком лагере особого назначения двадцать четыре епископа провели тайное собрание заключенных архиереев под председательством архиепископа Приамурского Евгения и архиепископа Вереysкого Илариона. Собор соловецких епископов принял обращение к правительству СССР, называвшееся «Памятная записка соловецких епископов», в котором предлагались шаги по нормализации церковно-государственных отношений. Одним из таких шагов должно было быть разрешение на созыв Поместного собора для выборов патриарха. Архиепископ Иларион обратился из Соловецкого лагеря с предложением к архиереям провести избрание патриарха путем сбора подписей. Предложение получило одобрение митрополита Сергия. Митропо-

лит Иосиф, занявший пост патриаршего местоблюстителя, был также скоро арестован. Его заместитель, викарный епископ Угличский Серафим, ввиду невозможности осуществления церковного руководства, объявил о самоуправлении епархий. На начало 1927 г. известны были имена 13 иерархов, претендовавших на руководство церковью.

Некоторого укрепления церковного института и нормализации отношений с властью удалось добиться митрополиту Сергию (Страгородскому). В апреле 1927 г. митрополит Сергей был отпущен на свободу. В июле того же года он с рядом иерархов выступил со специальным посланием (декларацией) «К пастырям и пастве», где сформулировал позиции лояльного отношения церкви к Советскому государству, отмежевался от политических взглядов и поступков духовенства, отказавшегося в эмиграции («карловацкого раскола»), призвал духовенство и верующих быть «верными гражданами Советского Союза».

В октябре 1927 г. сформированный Сергием Временный синод повелевает возобновить поминание государственной власти за богослужением. В феврале 1930 г. Сергей в интервью для зарубежной печати объявил несостоятельными все утверждения о преследованиях церкви. Церковно-политическую линию митрополита Сергия, как вынужденную, поддержали многие архиереи, в том числе находящиеся в заключении. Однако ряд иерархов объявил о своем отделении от него.

В конце 20-х гг. поднялась волна новых антирелигиозных гонений.

Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. предписывало ограничивать деятельность религиозных общин совершением богослужений. Урезались права общин, им было запрещено пользоваться услугами государственных предприятий при ремонте храмов. Началось массовое закрытие церквей: в 1928 г. было закрыто 534 церкви; в 1929 г. было закрыто 1129 церквей; в 1937 г. было закрыто более 8 тыс. В Москве из 600 православных церквей, к концу 30-х гг. действовали только 23. В Ленинграде действовали 5 храмов из 300; в 25 областях РСФСР вообще не было ни одного. Были закрыты все сохранившиеся на территории СССР монастыри.

Созданный в 1925 г. Союз воинствующих безбожников объявил в 1932 г. о начале «безбожной пятилетки», к концу которой религия на территории СССР должна была быть полностью искоренена.

В 1935 г. перестал функционировать Временный синод; церковное управление осуществлялось патриаршим местоблюстителем лишь с помощью местоблюстительской канцелярии. К 1939 г. на свободе помимо патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия находилось лишь три архиерея — митрополит Ленинградский Алексий, архиепископ Петергофский Николай, епископ Дмитровский Сергей. В 1935—1936 гг.

власти запретили деятельность Синода, закрыли «Журнал московской патриархии».

По договору о ненападении 1939 г. между СССР и Германией в сферу советского влияния отошли Западная Украина, Западная Белоруссия, Бессарабия (Молдова) и страны Балтии. Митрополит Сергей направил в эти регионы митрополита Николая в качестве экзарха Украины и епископа Сергия в качестве экзарха Прибалтики. Присланные архиереи добились перехода местных православных приходов под юрисдикцию Московской патриархии. Приходы Западной Украины и Западной Белоруссии были отделены от Польской православной церкви, а автокефальные православные церкви Латвии и Эстонии ликвидированы. Таким образом, число приходов Русской православной церкви многократно возросло: к началу Великой Отечественной войны она располагала 4,5 тыс. храмами и 88 монастырями.

С началом войны руководство Московской патриархии заняло патриотическую позицию. Уже 22 июня 1941 г. митрополит Сергей выступил с посланием, призвав к изгнанию врагов. Осенью 1941 г. Московская патриархия эвакуировалась в Ульяновск, где находилась до августа 1943 г. Митрополит Ленинградский Алексий весь период ленинградской блокады находился в осажденном городе, регулярно совершая богослужения. По данным Совета по делам Русской православной церкви за годы войны на нужды обороны в храмах было собрано добровольных пожертвований на сумму более 300 млн. рублей.

Гитлеровский режим к христианству относился отрицательно, вследствие чего многие католические и лютеранские священники Германии в годы нацизма были репрессированы. Вместе с тем германские власти стремились создавать на занятых фашистскими войсками территориях карликовые «автокефальные церкви», не имеющие канонического общения с другими православными церквями. На Украине, при поддержке генерал-губернатора Коха, автокефалию Украинской церкви объявил викарный епископ Владимиро-Волынский Поликарп. Однако, несмотря на угрозы оккупационных властей, большинство украинских приходов признало своим архиереем митрополита Волынского Алексия, сохранившего тайное каноническое общение с Московской патриархией.

Православное духовенство предпринимало меры для спасения еврейского населения от гитлеровского геноцида. Евреев укрывали монахи Жировицкого Успенского монастыря в Белоруссии, настоятель Покровской церкви протоиерей А. Глаголев в Киеве.

Сложившаяся ситуация привела к изменению государственной политики в отношении церкви. Открывались молитвенные здания; признавались религиозные центры и епархиальные управления; разреша-

лось устанавливать связи с зарубежными церковными организациями; не чинились препятствия массовым богослужениям и церемониям; снимались ограничения на внекультовую деятельность; разрешались общецерковные сборы и т. д.

В ночь с 4 на 5 сентября 1943 г. в Кремле состоялась встреча Сталина с патриаршим местоблюстителем митрополитом Сергием, экзархом Украины митрополитом Киевским и Галицким Николаем (Ярушевичем) и митрополитом Ленинградским и Новгородским Алексием (Симанским). Сталин обещал, что «церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку правительства во всех вопросах, связанных с ее организационным укреплением». В результате встречи было дано разрешение на открытие храмов и монастырей, воссоздание духовных школ, создание в епархиях свечных заводов и мастерских церковной утвари. Митрополит Сергей передал Сталину список находящихся в заключении архиереев и священников, после чего некоторые из них были освобождены. Было получено разрешение на избрание патриарха. 8 сентября состоялся Архиерейский собор, избравший Сергия патриархом Московским и всея Руси.

В сентябре 1943 г. был создан для связи правительства с церковью Совет по делам Русской православной церкви при правительстве СССР во главе с Г. Г. Карповым. На местах вводился институт уполномоченных Совета.

Согласно «Положению об управлении Русской православной церковью», все вопросы церковного управления патриарх был обязан согласовывать с Советом, а правящие архиереи — с его уполномоченными на местах.

В мае 1944 г. патриарх Сергей скончался. Поместный собор, состоявшийся 31 января—4 февраля 1945 г., избрал патриархом митрополита Ленинградского Алексия. На Поместном соборе был сформирован коллегиальный орган церковного управления — Священный Синод, состоявший из трех постоянных членов (митрополитов) и трех временных членов (архиереев, вызываемых из епархий сроком на год в порядке очередности). При Синоде создавались органы церковного управления: Учебный комитет, Издательский отдел, Хозяйственное управление, Отдел внешних церковных сношений.

В 1945 г. Русская православная церковь имела 10,5 тыс. действующих храмов, из которых 6 тыс. находились на Украине и 2,8 тыс. — в Российской Федерации. На территории СССР действовал 101 монастырь. Епископат Русской церкви насчитывал 62 архиерея. В 1946 г. были воссозданы духовные школы: семинарии и академии в Москве и Ленинграде; семинарии в Саратове, Ставрополе, Киеве, Одессе, Луцке, Минске. До 1947 г. действовала духовная семинария в Вильнюсе. После

войны возобновляется издание «Журнала Московской патриархии»; возвращаются в церкви «святые мощи» и иконы; открываются монастыри.

В 1945—1948 гг. происходит включение в состав Русской церкви православных и униатских приходов западных регионов СССР: в 1945 г.— Эстонской православной церкви и Мукачевской епархии Сербской православной церкви на Западной Украине; в 1946 г.— Украинской греко-католической церкви и 1948 г.— униатов Закарпатской Украины. В результате к 1949 г. число приходов Русской православной церкви возросло до 14,3 тыс., а количество архиереев — до 74. В 1946 г. под юрисдикцию Московской патриархии переходит часть эмигрантских приходов и Русская духовная миссия в Китае, а в 1948 г.— Русская духовная миссия в Иерусалиме.

В конце 1958 г. Н. С. Хрущев выдвинул задачу «преодоления религии как пережитка капитализма в сознании людей». Правительственное постановление 1958 г. «О монастырях в СССР» предписывало значительно сократить количество монастырей. К 1962 г. действующими оставались лишь 22 монастыря, из них 2 — на территории Российской Федерации. У монастырей были отобраны находившиеся в пользовании земельные угодья. Использовать в монастырских хозяйствах наемный труд и безвозмездный труд паломников запрещалось. В 1959 г. патриарх Алексей под давлением Совета по делам Русской православной церкви запретил принимать в монастыри лиц моложе 30 лет. Был повышен налог на доходы епархиальных предприятий и свечных заводов, причем повышать цены на свечи в храмах для прихожан было запрещено. Такая мера разорила многие приходы, вынужденные приобретать свечи себе в убыток.

Согласно постановлению ЦК КПСС от 13 января 1960 г. «О ликвидации нарушений духовенством законодательства о культах», у прихожан изымались дома для причта, транспортные средства и материальные ценности, приобретенные без разрешения уполномоченных. Областным плановым органам запрещалось выделять ресурсы на ремонт культовых зданий.

Правительственное постановление 1961 г. «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах» дало местным властям право закрывать храм без согласия центральных органов. После этого началось массовое закрытие православных церквей. В 1966 г. на территории СССР оставалось лишь 7,5 тыс. храмов (из них в Российской Федерации — около 2 тыс.). В марте 1961 г. были внесены изменения в «Положение об управлении Русской православной церковью», по которому клирики и архиереи устранялись от финансово-хозяйственных дел приходов и епархий. Все дела, связанные с содержанием храмов, пере-

давались церковным старостам и приходским советам. Тем самым священник из главы прихода превращался в наемного работника.

В 1960—1963 гг. закрылись Саратовская, Ставропольская, Киевская, Луцкая, Минская семинарии. В оставшиеся духовные школы прием резко сократили. Принимались меры по недопущению попадания в них лиц с высшим образованием, что привело к резкому понижению культурного уровня священнослужителей. Был взят курс на сокращение епископата: рукоположение новых епископов патриарх мог совершать лишь с разрешения государственных властей, отчего много архиерейских кафедр оставалось вакантными. Средством неограниченного контроля за священнослужителями стало право их регистрации уполномоченными Советом. Священники могли быть сняты с регистрации без согласия правящего архиерея.

В 60-е гг. весьма интенсивной становится международная деятельность церкви. В 1960 г. председателем Отдела внешних церковных сношений был назначен епископ Подольский Никодим (Ротов), оставивший большой след во внешней и внутренней жизни церкви. В 1961 г. Русская православная церковь вступает во Всемирный совет церквей, в 1961—1964 гг. принимает участие в трех Всеправославных совещаниях поместных церквей, в 1962—1965 гг. участвует в качестве наблюдателя в работе II Ватиканского Собора Римско-католической церкви.

Никодим добился разрешения на рукоположение большого числа молодых клириков, мотивируя необходимость их назначения тем, что возглавлять зарубежные представительства церкви должны лица в сане не ниже епископа. После работы за рубежом они становились епархиальными архиереями, а на их место посылались новые молодые епископы. Таким образом были замещены все вакантные архиерейские кафедры. Никодим способствовал созданию в ленинградских семинариях и академии отделений для иностранных студентов. В дальнейшем, оставаясь председателем Отдела внешних церковных сношений, он занял кафедру митрополита Ленинградского, к которой была присоединена и Новгородская епархия.

На Поместном соборе 1971 г. вместо скончавшегося в 1970 г. патриарха Алексия был избран патриарх Пимен (Извеков). С конца 70-х гг. общая политическая ситуация в обществе и церковная политика государства проявили тенденцию к либерализации, перестал быть популярным административный волюнтаризм.

К середине 80-х гг. было положено начало процессу изменений в отношениях государства и церкви. Упраздняются ограничения на деятельность религиозных организаций. Начиная с середины 70-х гг. наметился устойчивый рост числа духовенства, количество священнослужителей все время возрастало. Если в 1974 г. на одну тысячу церквей их прихо-

дилось 849, то в 1985 г. — 960. Налицо был и процесс омоложения кадров, в 60-х гг. типичной фигурой был священник старше 60 лет. В 80-х — от 40 до 60. Повысился и общеобразовательный уровень духовенства. Половина из них имела среднее светское образование,росло число тех, кто имел высшее светское образование. Более половины духовенства имели в 80-х гг. среднее и высшее богословское образование.

Нельзя не видеть, что в составе духовенства резко различались категории городского и сельского духовенства. Последняя значительно уступает по своим качественным характеристикам первой. Объяснение, видимо, лежит в глубоких социально-демографических сдвигах в обществе, происшедших в 60—80-х гг. Центр религиозной жизни переместился в город, что, естественно, сказалось на материальном положении городских приходов и городского духовенства.

Заметны были изменения и среди прихожан Русской православной церкви. Среди них по-прежнему преобладали люди предпенсионного и пенсионного возраста, но они отличались от своих единоверцев 50—60-х гг. более высоким уровнем образования и квалификации. Некоторые социологические исследования и наблюдения свидетельствовали о возрастании среди прихожан мужчин и женщин среднего возраста. Как об устойчивой группе среди лиц, посещающих богослужения и совершающих обряды, можно было говорить о молодежи. Возросла категория граждан, которые не относили себя к верующим, но находились в сфере влияния церкви, появляясь в храме вместе со своими родственниками или друзьями для присутствия или участия в религиозных обрядах; либо проявляя интерес к церкви как культурно-историческому феномену; либо ища здесь возможности снятия эмоционального напряжения, духовного обогащения. Начался приток в церковь представителей интеллигенции.

В начале 80-х гг. на территории СССР оставалось всего 6,7 тыс. православных храмов. На 8 миллионов жителей Москвы приходилось 46 православных церквей; в Ленинграде на 4 млн. жителей было 12 храмов. Подавляющее большинство православных приходов было на территориях, присоединенных в 1939—1940 гг. Западной Украине, Западной Белоруссии, Молдове и прибалтийских республиках.

Обширные регионы России оставались без православных храмов: в Приморском крае было всего четыре храма; в Якутии — два; на острове Сахалин — ни одного. Незначительное число приходов имели российские автономии. К середине 80-х гг. Русской православной церкви принадлежало 16 монастырей; из них лишь 2 — в Российской Федерации.

В 1987 г. началась передача церкви отдельных храмов, был передан Толгский монастырь близ Ярославля и Оптиная пустынь (Калужская область). Ранее, в 1983 г., для резиденции Патриарха церкви был передан

Свято-Данилов монастырь, основанный первым московским князем Даниилом в 1282 г. Монастырь был отреставрирован совместными усилиями государства и церкви.

В 1988 г. на государственном уровне состоялось празднование 1000-летия Крещения Руси. Церковь получила право свободной богослужебной, миссионерской, духовно-просветительской, благотворительной и издательской деятельности. Для выполнения религиозных функций духовные лица были допущены в средства массовой информации и в места заключения.

В июне 1988 г. на юбилейном Поместном соборе был принят новый Устав Русской православной церкви. Была введена периодичность Поместных соборов — не реже одного раза в пять лет и Архиерейских соборов — не реже двух раз в год. Собор восстановил епархиальные собрания и епархиальные советы (совещательные органы при правящем архиерее), изменил порядок управления приходами: клирики теперь являлись членами приходского собрания, а настоятель прихода — его председателем. Председателем приходского совета (исполнительный орган приходского собрания) может быть как клирик, так и мирянин.

Сессия Верховного Совета СССР 1 октября 1990 г. приняла Закон СССР «О свободе совести и религиозных организациях», в соответствии с которым конфессиональные организации получили права юридических лиц. Совет по делам религий при Совете Министров РСФСР был упразднен, вслед за ним был упразднен аналогичный союзный орган. Право регистрации конфессиональных объединений получили местные органы власти. Российский Закон «О свободе вероисповеданий», принятый Верховным Советом РСФСР от 25 октября того же года, предоставил это право органам юстиции, чтобы исключить дискриминацию конфессий. С 1988 г. началось массовое открытие новых приходов.

По соглашению между Московской патриархией и Российским Министерством культуры от 15 ноября 1992 г. и на основании Указа Президента России от 18 ноября 1991 г. церкви были переданы кремлевские соборы. В 1993 г. на Красной площади был заново отстроен снесенный в 1936 г. собор иконы Казанской Божьей Матери. В 90-е гг. государство передало церкви сотни ранее принадлежавших ей культовых сооружений, священные реликвии из музеев, в том числе из музеев Кремля, иконы высокой художественной ценности, колокола, книги. Одним из важных событий второй половины 90-х гг. стало воссоздание при помощи государства Храма Христа Спасителя в Москве.

Церковь возобновила причисление к лику святых выдающихся церковных и государственных деятелей, знаменитых представителей культуры. Активизировалась издательская деятельность. Церковь имеет свои программы на радио и телевидении.

В 1990 г. после смерти патриарха Пимена Поместный собор избрал новым патриархом митрополита Ленинградского и Ладожского Алексия (в миру — Алексей Михайлович Ридигер).

В настоящее время Русская православная церковь — это самая крупная и влиятельная религиозная организация России и самая многочисленная из православных церквей мира.

Высшей властью в церкви является Поместный собор. Ему принадлежит верховенство в области православного вероучения, церковного управления и церковного суда. Членами Собора являются все архиереи по должности, а также делегаты от епархий, избираемые епархиальными собраниями, от монастырей и духовных школ. Поместный собор избирает патриарха Московского и всея Руси, осуществляющего исполнительную власть церкви. Патриарх созывает Поместный и Архиерейский соборы, председательствует на них. Он также является епархиальным архиереем Московской епархии и архимандритом ставропигиальных монастырей.

Патриарх рукополагает епископов из числа монашествующих или из вдовствующего «белого» духовенства с обязательным пострижением в монашество, возрастом не моложе 30 лет. Епископы составляют Архиерейский собор, созываемый патриархом для определения тематики Поместных соборов, истолкования канонических правил, создания новых епархий и церковных учреждений.

В качестве постоянного органа при патриархе действует Священный Синод, состоящий из пяти постоянных членов, а также пяти временных членов, вызываемых из епархии в порядке старшинства сроком на год.

При Московской патриархии действуют ведомственные органы церковного управления: Отдел внешних церковных сношений; Издательский совет Московского патриархата; Отдел по церковной благотворительности и социальному служению; Отдел по религиозному образованию и катехизации; Финансово-хозяйственное управление; Отдел по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями; Учебный комитет при Священном Синоде Русской православной церкви; Миссионерский отдел.

На начало 2003 г. в Русской православной церкви 130 епархий (для сравнения — в 1989 г. было 67), 22 000 приходов (в 1988 г. — 6893), 569 монастырей (в 1980 г. — 18). Пастырское служение осуществляют более 150 архиереев, 17 500 священников, 2300 диаконов.

Сетью учебных православных заведений руководит Учебный комитет. Действуют 5 духовных академий (в 1991 г. — 2), 30 духовных семинарий (в 1988 г. — 3), 45 духовных училищ, которых до 90-х гг. не было совсем. Открыты два православных университета и Богословский институт, три женских духовных училища. Образованы учебные заведе-

ния, призванные распространять религиозное образование среди мирян. Координирует эту важную работу Отдел по религиозному образованию и катехизации.

Под юрисдикцией Московской патриархии находятся около 150 приходов в дальнем зарубежье. Приходы в Европе входили в состав Западноевропейского и Среднеевропейского экзархатов, а после их ликвидации в 1989 г. объединены в семь епархий — Сурожскую (Лондон), Корсунскую (Париж), Берлинскую, Цюрихскую, Брюссельскую, Гаагскую и Венскую.

Приходы Южной Америки объединены в Аргентинскую епархию. Североамериканские приходы (США, Канада), оставшиеся под юрисдикцией Московской патриархии, управляются одним из викариев Московской епархии. В состав православной церкви входит также автономная Японская церковь, возглавляемая архиепископом Токийским и митрополитом всея Японии.

Наиболее значительной епархией Русской церкви является Московская, включающая территорию Москвы и Московской области. От имени патриарха ею управляет митрополит Крутицкий и Коломенский. Кафедральным собором патриарха Московского и Всея Руси является Храм Христа Спасителя, восстановленный после разрушения 1931 г.

В новых политических и экономических условиях Русская православная церковь столкнулась с целым рядом проблем. Из-под юрисдикции Московского патриархата вышло значительное число приходов на Украине и в Молдове. Резко негативное влияние на единство Русской православной церкви оказал раскол в православной общине Эстонии, инспирированный Константинопольским патриархатом.

Миграционный поток из стран СНГ среднеазиатского региона, Казахстана и Балтии существенно ослабил там позиции Русской православной церкви. На канонической территории Русской православной церкви, в том числе в Российской Федерации, предпринимаются попытки объединения приходов других православных церквей. Особую активность в этом проявляют Российская православная свободная церковь и Украинская православная церковь Киевского патриархата. Непросто складываются отношения Московского патриархата с Русской православной церковью за границей. В крупных российских городах, а также в Сибири отмечается рост влияния Римско-католической церкви.

С точки зрения Русской православной церкви, серьезную угрозу ее будущему представляют современные нетрадиционные религиозные течения, активно привлекающие в свои ряды российскую молодежь. Деятельность зарубежных миссионеров, зачастую противоречащая россий-

скому законодательству, вызвала в обществе оживленную дискуссию о содержании понятия «свобода совести». Очевидной стала необходимость адаптации к новым условиям соответствующих законодательных актов. Все это привело к принятию осенью 1997 г. нового закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», в котором к числу традиционных российских конфессий были отнесены православие, ислам, буддизм и иудаизм, а также был введен ряд ограничений на деятельность зарубежных миссионеров.

Русская православная церковь испытывает определенные сложности в своей финансово-хозяйственной деятельности. Это связано с резким ростом числа православных верующих в России, который происходит на фоне тяжелой экономической ситуации в стране. У церкви не хватает средств для реставрации и поддержания в надлежащем состоянии передаваемых ей культовых и иных зданий, для расширения благотворительной, просветительской и издательской деятельности.

С возрождением церковной жизни в России начался массовый приток в церковь представителей различных слоев российского общества. Приходя в церковь из безрелигиозной среды, эти люди, копируя внешние признаки воцерковления, принесли с собой представления, чуждые христианству.

Широкое распространение получил так называемый «неофитский синдром», выражающийся в стилизованной церковности, нетерпимости к представителям других вероисповеданий, некритическом отношении к насущным проблемам церковной жизни, отрицании светской культуры. Такие воззрения явились питательной средой для формирования околоцерковных течений, наиболее полно проявившихся в деятельности духовно-просветительских и благотворительных объединений.

Во второй половине 90-х гг. XX в. в околоцерковной среде сформировались два противоборствующих течения: ультранационалистическое и неообновленческое. Их представителями предпринимаются попытки втянуть церковь в политическую борьбу.

Социальная концепция Русской православной церкви

В декабре 1994 года Архиерейский собор Русской православной церкви признал необходимым выработать всеобъемлещую концепцию, которая отражала бы общецерковный взгляд на вопросы церковно-государственных отношений и проблемы современного общества в целом, осмысливала бы положение церкви в плюралистическом секулярном обществе. Была создана рабочая группа для выработки документа, в ко-

торую вошли архиереи и клирики, профессора духовных школ, сотрудники синодальных отделов. Организационное обеспечение деятельности группы производил Отдел внешних церковных сношений московского патриархата. К работе привлекались эксперты из различных областей знаний.

Для выработки взвешенных и всесторонне продуманных положений социальной концепции был призван богатый опыт церковной традиции. Авторы обращались к текстам Священного Писания и Священного Предания, к важнейшим светским и церковным документам, регулировавшим правовую и политическую жизнь церкви в обществе и государстве, таким, как «Корпус» Юстиниана (в 6-й новелле сформулирован принцип, лежащий в основе симфонии Церкви и государства), «Эпанагога», в которой содержалась классическая византийская формула взаимоотношений между государственной и церковной властью, Декларация и Определение Поместного собора 1917—1918 годов о правовом положении Православной Российской Церкви, Послание Поместного собора 1990 года, Определение Архиерейского собора 1994 года «О взаимоотношениях Церкви с государством и светским обществом на канонической территории Московского Патриархата в настоящее время», Определение Архиерейского собора 1997 года «О взаимоотношениях с государством и светским обществом», документы Священного Синода и др.

Учитывался и опыт западной церкви. Рассматривались материалы о доктрине «двух мечей», сложившейся на европейском Западе в Средневековье не без влияния творения блаженного Августина «О граде Божием», согласно которой обе власти, церковная и государственная, одна непосредственно, а другая опосредованно, восходят к Римскому епископу; о принципе территориализма в государственно-церковных взаимоотношениях, установившемся в странах, где победила Реформация, а затем и в некоторых католических странах, суть которого заключается в полном государственном суверенитете на соответствующей территории, в том числе и над находящимися на ней религиозными общинами и пр.

Предварительные результаты работы обсуждались на Богословской конференции Русской православной церкви «православное богословие на пороге третьего тысячелетия» 7—9 февраля 2000 года, на симпозиуме «Церковь и общество — 2000» 14 июня 2000 года; проект концепции был рассмотрен и одобрен с поправками на заседании священного Синода 19 июля 2000 года.

13—16 августа 2000 года состоялся Юбилейный Архиерейский собор Русской православной церкви, на котором были приняты «Основы Социальной Концепции Русской Православной Церкви». Прежде не существовало официального церковного документа, в котором была бы сформулирована и систематизирована позиция Церкви, по широкому

кругу социальных проблем, причем не только в Русской церкви, но и в других Поместных православных церквях. Позиция ведущих представителей Церкви по некоторым острым вопросам современности выражалась, но она нуждалась в кодификации. Существовали труды отдельных православных богословов, философов, но они выражали частные мнения, а не официальную позицию церкви. Впервые был принят базовый документ, в котором сформулирован принципиальный богословский ответ на проблемы современного социального развития и роли Церкви в решении этих проблем. Православное понимание взаимоотношений между церковью и светским обществом базируется на идее активного участия членов церкви в христовом служении по спасению мира, в общественной деятельности, основанной на принципах христианской нравственности. Документ содержит положения по широкому кругу вопросов — экономических, политических, церковно-государственных, нравственных, по проблемам здоровья, развития науки, культуры, образования и т.д.

В области экономической Церковь признает существование многообразных форм собственности — государственной, общественной, корпоративной, частной, смешанных форм. Авторы документа утверждают, что люди получают все земные блага от Бога. Церковь призывает верующих воспринимать собственность как дар Божий, данный для использования во благо себе и ближним. Подчеркивается, что каждый человек должен иметь достаточно средств для достойного существования. В то же время Церковь предостерегает от чрезмерных увлечений материальными благами, осуждает тех, кто обольщается заботами, богатством, житейскими благами. О собственности религиозных организаций говорится, что основным ее компонентом является добровольная жертва верующих людей. Пожертвования являются особым случаем экономических и социальных отношений, а потому на них не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности, государственное налогообложение.

В связи с проблемой собственности обсуждается хозяйственная, трудовая деятельность людей. С христианской точки зрения, труд сам по себе не является безусловной ценностью: труд становится добродетелью, когда он являет собой соработничество Господу и способствует исполнению Его замысла о мире и человеке. Труд не богоугоден, если он направлен на служение эгоистическим интересам, а также на удовлетворение греховных потребностей духа и плоти. Отказ в оплате честного труда является не только преступлением против человека, но и грехом перед Богом. Вместе с тем церковь призывает общество к справедливому распределению продуктов труда, при котором богатый поддерживает бедного, здоровый — больного, трудоспособный — престарелого.

В документе уделяется внимание вопросам современной политики. Констатируется наличие в обществе различных политических организаций, различных, порой противоречащих друг другу, политических убеждений. Разнодействующие интересы порождают политическую борьбу, которая ведется как законными и нравственно оправданными методами, так, подчас, и методами, противоречащими нормам государственного права, христианской и естественной морали. Церковь имеет свои задачи, проявляет заботу о единстве своих чад, о мире и согласии в обществе, вовлечении всех его членов в общий созидательный труд. Она допускает наличие различных политических убеждений среди ее епископата, клира и мирян, за исключением таких, которые ведут к действиям, противоречащим православному вероучению и нравственности. Признается невозможность участия священноначалия и священнослужителей в деятельности политических организаций, в предвыборных процессах. Не допускается выдвижение кандидатур священнослужителей на выборах любых органов представительной власти всех уровней. В то же время, иерархи, священнослужители и миряне участвуют в народных изъяснениях путем голосования наравне с другими гражданами, а также могут публично выражать позиции по общественно-значимым вопросам. Мирянам рекомендуется участие в деятельности органов законодательной, исполнительной и судебной ветвей власти, политических организаций. Документ приветствует создание и существование христианских (православных) политических организаций, а также христианских (православных) составных частей более широких политических объединений.

Говорится о необходимости публичного выражения позиции Церкви по общественно значимым вопросам, представители этой позиции перед лицом органов власти любой страны на любом уровне. Такая позиция выражается исключительно церковными соборами, Священноначалием и уполномоченными ими лицами. Христианские (православные) политические организации мирян, стремящиеся осуществлять политическую и государственную деятельность на основе христианских духовно-нравственных принципов, призываются к координации действий в области осуществления позиции Церкви по общественным вопросам.

Документ обращается и к рассмотрению национальных вопросов; говорится как о вселенском характере церкви христовой, так и о православном понимании патриотизма — с опорой на опыт русских и вселенских святых. Подчеркивается, что патриотизм православного христианина должен проявляться и путем участия в делах государственного управления. В качестве нормы церковной жизни утверждается принцип: в ходе межэтнических конфликтов Церковь не выступает на чьей-либо стороне, за исключением случаев явной агрессии или несправедливости, проявляемой одной из сторон.

Рассмотрен христианский идеал поведения народа и правительства в сфере международных отношений, который должен соответствовать нормам христианской морали, тем же, что приложимы и к отдельной личности. Дана позитивная оценка принципам суверенитета и территориальной целостности.

Анализируются процессы экономической, политической и информационно-культурной глобализации. Говорится о необходимости формулирования общецерковной позиции, на основе которой будет строиться взаимодействие Церкви с международными организациями (ООН, Советом Европы и другими). Церковь высказывается по вопросам секуляризации и глобализации, международной экономики и политики. Выражено стремление к утверждению христианских ценностей в процессе принятия важнейших общественных решений как на национальном, так и на международном уровне. Церковь добивается признания легитимности религиозного мировоззрения как основания для общественно значимых деяний (в том числе государственных) и как существенного фактора, который должен влиять на формирование (изменение) международного права и на деятельность международных организаций.

Обосновываются с христианской точки зрения понятие справедливой войны, основные принципы нравственной правды в международных отношениях и критерии справедливости военных действий, выражается отношение к методам ведения войны, к обращению с пленными и мирным населением противника.

Раскрыта православная точка зрения на современный кризис взаимоотношений человека с природой. Среди его непосредственных причин, говорится в документе, важнейшее место занимает «невиданный и неоправданный рост общественного потребления в высокоразвитых странах, где стремление к изобилию и роскоши стало нормой жизни». Основоположная же причина кризиса — это «грехопадение человека и его отчуждение от Бога». Выход из экологического тупика может быть основан лишь на духовном преображении личности.

Существенное внимание в документе уделяется проблеме церковно-государственных отношений. Дается богословское объяснение происхождения, природы, функций, целей церкви и государства. Взаимоотношения церкви и светского государства должны основываться на принципе «взаимного невмешательства» церкви и государства в дела друг друга. Провозглашается, что церковь не связывает себя ни с каким общественным или государственным строем, ни с какой политической силой. Государство есть необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где личность и общество нуждаются в ограждении от опасных проявлений греха. Нравственный смысл существования государства видится в том, что власть имущие призываются использовать

силу государства для ограничения зла и поддержания добра. Церковь не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее. Но если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и его церкви, а также к греховным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении. В случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжением власти церковное священноначалие может вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме; призвать народ применить механизмы народовластия по возникшей проблеме; призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти; обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению; обратиться с призывом к мирному гражданскому неповиновению.

Православная церковная традиция в определенные времена включала особое отношение к монархии как предпочтительной форме государственного устройства. Церковь не считает для себя возможным становиться инициатором изменения формы правления, она признает правильной позицию о неpreferentialности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин.

Прослеживается двойственное отношение Церкви к принципу свободы совести. С одной стороны, его утверждение свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей. С другой стороны, реалистически оценивая современное состояние общества, Церковь признает, что этот принцип оказывается одним из средств существования церкви в безрелигиозном мире, позволяет ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев общества.

Социальная концепция предполагает ряд областей активного взаимодействия церкви с государством на благо народа: миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами; забота о сохранении нравственности в обществе; духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание; дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ; охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры; диалог с органами государственной власти любых ветвей и уровней по вопросам, значимым для церкви и общества. В том числе в связи с выработкой соответствующих законов, подзаконных актов, распоряжений и решений; попечение о воинах и сотрудниках правоохрани-

тельных учреждений, их духовно-нравственное воспитание; труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы; наука, включая гуманитарные исследования; здравоохранение; культура и творческая деятельность; работа церковных и светских средств массовой информации; деятельность по сохранению окружающей среды; экономическая деятельность на пользу церкви, государства и общества; поддержка института семьи, материнства и детства; противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества. Долгом церкви является «печалование перед государственной властью о нуждах народа, о правах и заботах отдельных граждан или общественных групп».

Перечислены также направления деятельности, в которых священнослужители и канонические церковные структуры не могут сотрудничать с государством, а именно: политическая борьба, предвыборная агитация, кампании в поддержку тех или иных политических партий, общественных и политических лидеров; ведение гражданской войны или агрессивной внешней войны; непосредственное участие в разведывательной и любой иной деятельности, требующей в соответствии с государственным законом сохранения тайны даже на исповеди и при докладе церковному священноначалию. Подтверждается запрещение клирикам принимать участие в делах государственного управления.

Сформулированы основы деятельности церкви по предотвращению преступности, которая берет начало в помраченной грехом человеческой душе. Церковь должна выполнять свою миссию среди заключенных и сотрудников правоохранительной системы. Утверждается тайна исповеди, вместе с тем даны рекомендации о действиях священнослужителя в случаях, когда на исповеди ему становится известно о намерении совершить преступление.

В документе высказывается отношение к проблемам здравоохранения, выражено православное понимание болезни и здоровья, рассматриваемого как целостное, гармоническое единство души и тела. Говорится о церковной миссии в сфере здравоохранения, о создании больничных храмов, церковных больниц, деятельности православных братств и сестричеств милосердия, о различных моделях организации медицинской помощи. Изложены обязательные с точки зрения церкви принципы взаимоотношений врача и пациента. Здесь же выражено отношение к занятиям физической культурой и спортом, включая как позитивные, так и негативные стороны последнего. Высказана озабоченность проблемами демографического кризиса, алкоголизма и наркотической зависимости. Рассмотрены также вопросы современной реаниматологии и помощи умирающим; при этом выражена ясная позиция

Церкви о недопустимости так называемой эвтаназии, то есть намеренного умерщвления безнадежно больных, в том числе по их желанию.

В документе утверждаются ценности христианской семьи, рассматриваются вопросы отношения к гражданскому браку, а также к бракам между православными и представителями иных верований, вопросы о возможных основаниях расторжения церковного брака. Говорится о важнейшей роли семьи в развитии личности. Раскрыто отношение церкви к таким болезням общества, как порнография, проституция и пропаганда порока.

В вопросе о положении женщины в современном обществе церковь противостоит тенденции к умалению роли женщины как супруги и матери. Социальная концепция признает фундаментальное равенство достоинства полов и приветствует их политическое, культурное и социальное равноправие, однако подчеркивает нетождественность их призваний в семье и обществе в силу естественных различий.

Сформулирована официальная позиция Русской православной церкви по целому ряду биоэтических вопросов, таких, как аборт и гомосексуализм, употребление противозачаточных средств, применение новых репродуктивных технологий, включая искусственное и экстракорпоральное оплодотворение, донорство половых клеток, суррогатное материнство. Рассмотрены как положительные, так и отрицательные, опасные для личности и общества стороны развития медико-генетических диагностик и лечения, генетической паспортизации, пренатальной диагностики. Дается оценка операциям по перемене пола, замыслу клонирования человеческих существ, операциям трансплантации тканей и органов человека. В частности, неприемлемой признается так называемая фетальная терапия, то есть употребление тканей и органов абортированных человеческих зародышей.

Взаимоотношение церкви и культуры раскрывается в ключе традиционной идеи божественного происхождения культуры. Подчеркивается значение для Церкви культурного творчества, способного быть средством благовестия. Давая нравственную оценку явлениям культуры, церковь исходит из того, что призвание людей культуры — возделывать души людей, в том числе и собственные, восстанавливая искаженный грехом образ Божий. Если творчество способствует нравственному и духовному преображению личности, церковь благословляет его. Если же культура противопоставляет себя Богу, становится антирелигиозной и античеловечной, превращается в антикультуру, то церковь противостоит ей.

В документе содержится анализ взаимоотношения церкви и науки. Утверждается, что науки — как естественные, так и гуманитарные — стали одной из наиболее важных составляющих культуры, к

концу XX века наука и техника достигли столь впечатляющих результатов и такого влияния на все стороны жизни, что превратились, по существу, в определяющий фактор бытия цивилизации. Вместе с тем развитие науки и техники под влиянием секулярных идеологий породило последствия, которые вызывают серьезные опасения. С христианской точки зрения, такие последствия возникли в силу ложного принципа, лежащего в основе современного научно-технического развития. Он заключается в априорной установке, что это развитие не должно быть ограничено какими-либо моральными, философскими или религиозными требованиями. Однако при подобной «свободе» научно-техническое развитие оказывается во власти человеческих страстей, прежде всего тщеславия, гордости, жажды наибольшего комфорта, что разрушает духовную гармонию жизни, со всеми вытекающими отсюда негативными явлениями. Поэтому для обеспечения нормальной человеческой жизни необходимо возвращение к утраченной связи научного знания с религиозными духовными и нравственными ценностями.

В документе представлено богословское осмысление взаимоотношения церкви и светского образования. Говорится об уважении светского образования. Многие отцы церкви учились в светских школах и академиях и считали преподаваемые там науки необходимыми для верующего человека. Однако, с православной точки зрения желательно, чтобы вся система образования была построена на религиозных началах и основана на христианских ценностях. Церковь, следуя многовековой традиции, уважает светскую школу и готова строить свои взаимоотношения с ней исходя из признания человеческой свободы. При этом церковь считает недопустимой намеренное навязывание учащимся антирелигиозных и антихристианских идей, утверждение монополии материалистического взгляда на мир, воинственно-атеистического воспитания.

Утверждается, что во многих учебных курсах истории недооценивается роль религии в формировании духовного самосознания народов, вклад христианства в сокровищницу мировой и национальной культуры. Говорится об опасности проникновения в светскую школу оккультных и неоязыческих влияний, деструктивных сект, под воздействием которых ребенок может быть потерян и для себя, и для семьи, и для общества.

Церковь полагает полезным и необходимым проведение уроков христианского вероучения в светских школах по желанию детей или их родителей, а также в высших учебных заведениях. Священноначалие должно вести с государственной властью диалог, направленный на законодательное и практическое закрепление реализации международно признанного права верующих семей на получение детьми религиозного образования и воспитания. В этих целях церковь также создает право-

славные общеобразовательные учебные заведения, ожидая поддержки их со стороны государства.

Социальная концепция уделяет внимание анализу отношений Церкви и светских средств массовой информации. Средства массовой информации играют в современном мире все возрастающую роль. При этом важно помнить, что информирование зрителя, слушателя и читателя должно основываться не только на твердой приверженности правде, но и на заботе о нравственном состоянии личности и общества, что включает в себя раскрытие положительных идеалов, а также борьбу с распространением зла, греха и порока. Недопустимыми являются пропаганда насилия, вражды и ненависти, национальной, социальной и религиозной розни, а также греховная эксплуатация человеческих инстинктов, в том числе в коммерческих целях. Журналисты и руководители средств массовой информации, обладающие огромным влиянием на аудиторию, обязаны помнить о величайшей ответственности за воспитание людей, особенно подрастающего поколения. Просветительная, учительная и общественно-миротворческая миссия Церкви побуждает ее к сотрудничеству со светскими средствами массовой информации. При этом необходимо проявлять мудрость, ответственность и осмотрительность, имея в виду позицию конкретного СМИ по отношению к вере и церкви, нравственную направленность СМИ, состояние взаимоотношений церковного Священноначалия с тем или иным органом информации. Православные миряне могут непосредственно работать в светских СМИ, и в своей деятельности они призваны быть проповедниками и осуществителями христианских нравственных идеалов.

Взаимодействие церкви и светских средств массовой информации предполагает взаимную ответственность. Информация, предоставляемая журналисту и передаваемая им аудитории, должна быть достоверной. Мнения священнослужителей или иных представителей Церкви, распространяемые через СМИ, должны соответствовать ее учению и позиции по общественным вопросам. В случае выражения сугубо частного мнения об этом должно быть заявлено недвусмысленно — как самим лицом, выступающим в СМИ, так и лицами, ответственными за донесение такого мнения до аудитории. Взаимодействие священнослужителей и церковных учреждений со светскими СМИ должно происходить под водительством церковного Священноначалия — при освещении общецерковной деятельности — и епархиальных властей — при взаимодействии со СМИ на региональном уровне, что прежде всего связано с освещением жизни епархии.

В случае возможных осложнений и серьезных конфликтов, например, если имеет место хуление имени Божия, иные проявления кощунства, систематическое сознательное искажение информации о церков-

ной жизни, заведомая клевета на Церковь и ее служителей, высшая церковная власть (по отношению к центральным СМИ) или епархиальный преосвященный (по отношению к религиозным и местным СМИ) могут, по соответствующем предупреждении вступить в переговоры, предпринять следующие действия: прекратить взаимоотношения с соответствующим СМИ или журналистом; призвать верующих бойкотировать данное СМИ; обратиться к органам государственной власти для разрешения конфликта; предать каноническим «прещениям» (удержаниям) виновных в греховных деяниях, если они являются православными христианами. Вышеперечисленные действия должны быть документально зафиксированы, о них следует извещать паству и общество в целом.

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» призваны служить руководством для канонических церковных учреждений в их взаимоотношениях с государственной властью, различными светскими объединениями и организациями, внецерковными средствами массовой информации. Предполагается, что по мере изменения государственной и общественной жизни, по мере появления в этой области новых проблем, требующих церковной оценки, социальное учение церкви будет развиваться и совершенствоваться.

Старообрядчество

XVII «бунташный» век характеризовался таким «драматическим» событием в русской жизни, как раскол в православной церкви, происшедший во время правления Алексея Михайловича (1645—1676), второго после Михаила Федоровича царя из династии Романовых, и патриаршества Никона (1652—1666). Формальным поводом к нему послужили предпринятые патриархом Никоном исправления богослужебных книг и реформы некоторых древних обрядов по греческим образцам. Этим Никон стремился устранить партикуляристские тенденции в Русской православной церкви и привести обрядово-ритуальную жизнь в соответствии с традицией Вселенской церкви. Истинная же причина заключалась в соперничестве между светской и церковной властью. Это был период, когда социальные противоречия в русском государстве достигли небывалой остроты. Под знаменем борьбы за «старую веру» объединились все, выражающие свое недовольство: бояре — усилением самодержавия и ущемлением своих привилегий, купцы — торговой политикой царя, предоставившего льготы иностранцам, стрельцы — оттеснением их на второй план военными формированиями регулярного типа, крестьяне и городская беднота — усилением классового гнета, духовенство — авторитарностью патриарха Никона. Поэтому попытка ук-

репления церкви, предпринятая Никоном, вызвала взрыв, получивший в силу исторических условий того времени религиозное выражение. Тех, кто последовал за Никоном, стали называть «никонианами» или новообрядцами.

Сторонники старых книг и обрядов — отсюда название «старообрядцы» — ощущали себя хранителями древнего благочестия и враждебно отнеслись к никоновым «новинам», видя в них «порчу веры» отцов и дедов. Большинство старообрядцев верило, что с началом исправления богослужебных книг наступило царство антихриста. Но несогласие с культовыми новшествами явилось лишь внешним поводом протеста. Истинная причина была в том, что культовые изменения вносились не соборным определением, а впервые вводились властью патриарха, что усиливало автономию церкви, выводя ее из подчинения государству. Хотя реформа и не меняла основ православия, централизация церковного управления вызвала протест со стороны бояр, купцов, крестьян, низшего духовенства. Они пытались разрешить социальные конфликты этого периода религиозными способами, что привело к первому крупному расколу в православной церкви и возникновению старообрядчества. Развернулось движение под знаком вероисхранения, во главе которого встал протопоп Аввакум (Аввакум Петрович Кондратьев, 1620—1682).

Аввакум родился в семье священника села Григорово Нижегородского уезда. Когда он принял сан священника, то отличался бескомпромиссностью в требовании выполнения правил благочестия, что привело к конфликтам с односельчанами и местными властями. Переехав в Москву, Аввакум, благодаря покровительству земляков (Стефана Вонифатьева и Ивана Неронова), стал протопопом Казанского собора на Красной площади.

Аввакум, являясь членом кружка «ревнителей благочестия», поддерживал избрание Никона на патриарший престол. Однако в 1653 г. он выступил против исправления книг и богослужебных нововведений, подав челобитную царю об отмене «еретических» новшеств, чем собственно и было положено начало расколу. За отказ принять никонианские новшества и их публичное осуждение Аввакум был посажен в тюрьму, затем отвезен в Андроньев монастырь, а потом сослан с семьей в Тобольск. Через два года, когда до Москвы дошли слухи, что он не прекратил своих обличений, пришел указ о высылке его на Лену, в Якутский острог, а в 1656 г. его отправили вместе с экспедицией воеводы Афанасия Пашкова в Даурию. В этом же году соборным постановлением старообрядцы были приравнены к еретикам-несторианам и преданы проклятию.

Возвратиться в Москву Аввакуму удалось благодаря заботе и участию влиятельных друзей только в 1662 г. после оставления Никоном патриаршего престола. Но Аввакум по-прежнему был непреклонным противником реформ и продолжал борьбу против «ереси Никонианской». При этом число его сторонников неуклонно росло. Талантливый и популярный проповедник, он становится главным идеологом старообрядчества.

Последователями Аввакума являлись такие видные представители духовенства, как диакон Кремлевского Благовещенского собора Федор, игумен московского Златоустовского монастыря Феоктист, архимандрит московского Покровского монастыря Спиридон, архиепископ Коломенский Павел, игумен Тихвинского Беседовского монастыря Досифей, священники — Никита Добрынин, Лазарь, Иван Неронов и др. Аввакуму удалось привлечь на свою сторону и высокопоставленных мирян из бояр, таких, как Хованский, Милославский, Потемкин. Его духовными дочерьми были: богатая и близкая ко двору боярыня Феодосья Морозова, ее сестра княгиня Евдокия Урусова, жена стрелецкого полковника Мария Данилова. Досифей и Корнилий в Олонецких землях и на Дону, Иосиф Истомин в Сибири стали проповедниками старообрядчества.

Растущее влияние и популярность Аввакума вызывали серьезное беспокойство властей. Поэтому в 1664 г. он снова был отправлен в ссылку в Пустозерск, но до острога не добрался и больше года прожил с семьей на Мезени (ныне — Архангельская область), продолжая и там вести противониконианскую пропаганду. В 1666 г. с рядом своих единомышленников был привезен в Москву на суд Большого собора русских иерархов, созванного по приказу царя Алексея Михайловича, с участием восточных патриархов Александрийского Паисия и Антиохийского Макария. Собор подтвердил прежние исправления и призвал духовенство служить по новопечатным книгам. Большая часть заседаний собора была посвящена «увещанию» видных противников реформы из числа духовенства и склонению их к примирению с официальной церковью. Основная часть духовенства покалась, в результате чего царь получил поддержку реформ с их стороны. Аввакум на соборе не покорился и был расстрижен вместе с диаконом Федором.

В декабре 1666 — январе 1667 гг. в Москве состоялся «великий собор» церковный, который не только окончательно утвердил богослужебные обрядовые реформы, предав анафеме их противников, но также и санкционировал ряд репрессивных мер в отношении их приверженцев. Преданных суду «градских властей», их жестоко преследовали, били, пытали, многие были расстрижены и сосланы. Протопоп Аввакум, священник Лазарь, диакон Федор, инок Елифаний вместе с другими последователями были отправлены на дальний север, в Пустозерский острог,

где сидели соловецкие мятежники, участники восстания Степана Разина. Двое главных вождей оппозиции еще перед отправлением в ссылку подверглись операции «урезания языка».

Собор отменил постановление Стоглавого собора 1551 г. о старых обрядах как необоснованные, а также осудил «Феодоритово слово» о двуперстии и Житие святого Ефросина Псковского о сугубой «аллилуйе», на которых основывали свою аргументацию старообрядцы. В 1682 г. при новом царе Федоре Алексеевиче (которому Аввакум направил послание о восстановлении «старой веры») он в 1682 г. вместе с ближайшими сподвижниками был сожжен в срубе «за великие на царский дом хулы».

Аввакум не был высокоученым богословом, хотя в настоящее время известно около 60 сочинений, в которых он обличал пороки представителей официальной церкви. В его проповедях содержались суждения, которые могли быть оценены как ошибочные, например, Троицу он называл «три царя небесных». Но созданная им эсхатологическая идеология и сама его неординарная личность, пребывание в течение 15 лет в земляной тюрьме и мученическая смерть надолго сохранили в памяти народа опального Аввакума. Как священник, Аввакум, по его собственным словам, имел 500—600 духовных детей.

После собора 1667 г. старообрядцы, все еще продолжая надеяться, что власть вернется к «святой старине», предлагали провести открытый диспут о вере перед всем народом. Однако власти оставались непреклонны, применяя в качестве устрашения репрессии и казни.

Одним из самых трагических событий борьбы за «старую веру» стал Соловецкий бунт. В течение восьми лет продолжалась осада Соловецкого монастыря, после взятия которого было замучено около 400 человек.

В 1658 г. монахи во главе с игуменом Илией, получив новые богослужебные книги, в своем приговоре напрямик отказались принимать их во внимание: «Навыкли мы божественные литургии служить по старым служебникам, по которым мы сперва учились». Новые книги были ими спрятаны, а богослужение проводилось по-старому. К ним присоединились многие богомольцы и часть монахов Анзерского скита.

В обитель был назначен игумен Варфоломей, который взялся «смирять» монахов плетью и тюрьмою, но его попытка ввести новые книги также не удалась. Назначение игуменом Иосифа, направленного для введения новых книг, соловецкие монахи восприняли как объявление войны, и царю были поданы две челобитные. В «Соловецкой челобитной» излагались принципы старой веры и изобличались ереси новой, говорилось о близкой кончине мира, об уклонении христиан от православия, о порче греческой веры и книг, об отступлении никониан от ста-

рой веры. В челобитной «О вере» монахи ставили царю ультиматум не менять прежней православной веры, выражали готовность умереть от царского меча, но новшеств не принять.

Царь Алексей Михайлович за непокорство приказал отписать на государя береговые вотчины монастыря, но когда и это не помогло, то на Соловки были направлены войска с приказом захватить этот очаг бунта и заставить силой монастырскую братию принять реформы.

Возглавили мятеж живший на покое в Соловках бывший архимандрит Саввина монастыря Никанор, казначей Геронтий и келарь Азарий. В монастыре были запасы хлеба и пороха, 90 пушек. Монахи дрались отчаянно и мужественно сдерживали натиск войск. И лишь благодаря измене монаха Феоктиста, указавшего тайный ход в монастырь, в январе 1676 г. царским войскам удалось проникнуть в крепость, овладеть ею и подавить мятеж.

Главой раскола после гибели Аввакума становится суздальский протопоп Никита Добрынин, прозванный своими противниками Пустосвятом, воспользовавшийся обстановкой междоусобицы 1682 г. для привлечения на свою сторону стрельцов. Поскольку среди них были сильны старообрядческие влияния, Никита Добрынин, волоколамский монах Савватий и еще ряд сторонников старых обрядов обратились к ним с призывом поддержать «старую веру».

Стрелецкое руководство, возглавляемое начальником Стрелецкого приказа князем И. А. Хованским, выступило с требованием к патриарху Иоакиму и царевне Софье проведения публичного диспута между никонианами и старообрядцами. Вначале патриарх и власти ответили отказом, но потом вынуждены были согласиться. 5 июля 1682 г. в Грановитой палате Кремля состоялся диспут. «Пря о вере» превратилась в настоящую перебранку со взаимными угрозами. Препирательство сторон закончилось дракой между Никитой Пустосвятом и Холмогорским архиепископом Афанасием. Царевна Софья поняла, что стрельцы с раскольничьими попами слишком ненадежные союзники и что в этом отношении церковь, возглавляемая патриархом Иоакимом, представляет для нее гораздо больший интерес. Вожди раскольников подверглись аресту, а Никита Пустосвят 11 июля 1682 г. за оскробление царской чести был казнен на Лобном месте.

Большой церковный собор, созванный в этом же году, одобрил и привел в действие целую систему репрессивных мер в отношении «раскольников». Специально изданным Боярской Думой указом от 1685 г., включающим 12 статей, старообрядцы были объявлены вне закона. За участие в расколе предусматривались смертная казнь, в том числе сожжение, битье кнутом, ссылка, денежный штраф.

Конфликт между сторонниками и противниками реформы привел к церковному расколу, ослабил церковь и способствовал ее подчинению светской власти. В то же время по мере углубления процесса подчинения церкви государству выступление старообрядцев принимало черты не только антицерковного, но все больше антигосударственного протеста. К старообрядцам примыкали те, кто страшился усиления царской власти и ее наступления на церковь, особенно те, кого коснулось дальнейшее усиление крепостнической зависимости. В силу этого в старообрядчестве соединились самые разные силы: князья и бояре (княгиня Урусова и боярыня Морозова), монахи и священники (протопоп Аввакум и епископ Коломенский Павел), стрельцы и купцы, значительная часть крестьянства и городская беднота.

В течение второй половинны XVII—первой половины XVIII вв. старообрядцы жестоко преследовались, подвергаясь гонениям. Спасаясь, они бежали в труднодоступные уголки России — в Поморье, Сибирь, на Дон и даже за пределы страны, образуя там свои поселения и скиты. Люди шли на всяческие лишения не только из стремления держаться старины во что бы то ни стало. Они протестовали против ухудшения их социального и имущественного положения, против усиления угнетения, связанного в их представлении с введением новых обычаев. Движение старообрядчества охватило сотни тысяч людей в разных местностях страны.

Среди сторонников старой веры стало распространяться убеждение о воцарении в Москве антихриста, о близости конца мира и второго пришествия Христа. Самые упорные последователи «старой веры», чтобы не подчиниться «антихристовой власти», совершали «огненное крещение» — самосожжение. Стихийно возникшая форма протеста, самосожжение обрело вероучительное объяснение: считалось, что огнем душа мистически очищается от скверны мира. Еще Аввакум учил: «Что лучше сего? С мученики в чин, с апостолы в полк, со святители в лик... А в огне то здесь небольшое время потерпеть...» Последователи видели в «спасительном» огне скорый путь с женами и детьми в Царство Божие. Первый случай массового самоубийства произошел в 1679 г. в Тюмени. В результате проповеди Дометияна покончили с собой 1700 человек. В 1687 г. в Палеостровском монастыре на Онежском озере сожгли себя 2700 человек. В следующем году — 1500 человек. «Крещение огнем» волной прокатилось по разным местностям России, особенно на севере и востоке. До 1690 г. «гари» унесли около 20 тысяч жизней. Самосожжения, хотя и в меньших масштабах, продолжались среди последователей наиболее радикальных течений раскола в XVIII в., когда гонения на старообрядцев перестали носить массовый характер. Были отдельные случаи и в XIX в.

Раскол привел к разрыву с церковью значительного числа верующих. Он оказал влияние на демографическую ситуацию в России этого времени. Старообрядцы массово переселялись в малонаселенные регионы. Центрами старообрядческих поселений становятся Керженские леса в Нижегородском крае, Стародубские и Брянские леса на юго-западных окраинах, Северное Поморье и Печорский край, казачьи области Дона и Терека, азиатская часть России (Сибирь, Алтай).

Многие старообрядцы переселяются в соседние государства: на территорию Речи Посполитой (Литва, Беларусь), Австрии (Буковина, Прикарпатье), Турции (Дунайское устье, остров Кипр), а также в шведские владения в Прибалтике — Лифляндию и Эстляндию (современные Латвия и Эстония).

Старообрядчество не представляло единого течения, отличаясь социальной неоднородностью, его участники преследовали разные цели, зачастую диаметрально противоположные, что определялось их классовым положением. Уже в конце XVII в. оно окончательно распалось на два основных направления: поповцев, признававших священников, и беспоповцев, отвергавших церковно-православную иерархию, заменивших священников уставщиками и начетчиками. Среди приемлющих священство ведущая роль принадлежала торгово-промышленным кругам, среди беспоповцев — различным слоям крестьянства. Поповцы по организации, вероучению и культу близки к православию. Беспоповцы в свое время были наиболее радикальным течением старообрядчества. В 1692 и 1694 гг. проходили соборы новгородских старообрядцев-беспоповцев, на которых были выработаны основные положения их учения. Беспоповцы считали, что если на земле окончательно воцарился антихрист, то православие утрачено, следовательно, истинной церкви больше нет, священство перевелось, что не дает возможности совершать таинства причащения и брака. Безбрачие было объявлено обязательным для беспоповцев. Из семи христианских таинств было признано два — крещение и покаяние. Для беспоповцев характерны: вера в скорый «конец света» и второе пришествие Иисуса Христа. Их центральной идеей являлось нежелание жить в мире зла, а в случае невозможности противостоять ему, принять добровольное мученичество. Поэтому среди беспоповцев широкое распространение получили «гари» (самосожжения), которые рассматривались в качестве единственного способа спасения от царства антихриста.

Но иные старообрядцы не делали столь крайних выводов и признали необходимость таинств и священства. Для этой группы со временем встал вопрос об организации самостоятельной церкви. В 1800 г. часть поповцев признала иерархию Русской православной церкви с правом сохранения древних обрядов и старых богослужебных книг, что допус-

калось еще и при Никоне. Так возникла Единоверческая церковь, занимающая промежуточное положение между старообрядцами и Русской православной церковью. В современной России она имеет всего три прихода.

В 1846 г. другая часть поповцев поставила своего первого епископа, отрекшегося от «никонианской» православной церкви как еретической, в с. Белая Криница (на территории тогдашней Австрии, ныне — Западной Украины). Церковь Белокриницкой иерархии, или «австрийское согласие», образовалась после официального перехода в старообрядчество митрополита Боснийского Амвросия. В XIX в. ее центр переместился в Москву, где эта церковь слилась с Рогожской общиной старообрядцев.

Третья группа поповцев за неимением собственного духовенства принимала в свои общины беглых священников, переходящих из официальной православной церкви (отсюда ее название — беглопоповцы). Над беглыми попами совершался обряд миропомазания. В конце XVIII в. большинство беглопоповцев принадлежало к перемазанцам, главными центрами которых были Рогожское кладбище в Москве и Иргизские монастыри в Саратовской губернии.

Решения беспоповских соборов не были приняты всеми старообрядцами, в результате чего беспоповское направление разделилось на различные толки и согласия. Первоначально главным центром распространения беспоповцев была Выгорецкая обитель на реке Выге, в Поморье (отсюда название — «поморский толк»). Он основан в 1695 г. бывшим дьяком Данилой Викулиным. Поморцы требовали полного разрыва с Русской православной церковью и переходящих к ним православных перекрещивали. Главным догматичным сочинением явились «Поморские ответы» 1772 г. В XVIII в. дьяк Феодосий Васильев посетил Выгорецкую обитель, где состоялся спор о надписи на кресте и о признании браков, заключенных православными священниками. В результате этого спора от «поморского толка» в конце XVIII в. в псковско-новгородских землях отделился «федосеевский толк», сохранивший лишь таинства крещения и исповеди, совершаемых не духовными лицами, а мирянами, а также категорически отвергавший брак. В 1738 г. из Выгорецкой обители ушел инок Филипп, отказавшийся молиться за царя, и основал собственный «филипповский толк». В начале XIX в. часть федосеевских общин допустила вступление в брак, и появилась аристовщина, разрешающая браки. В конце XVIII в. появился «страннический» или «бегунский толк», последователи которого проповедовали близкий «конец света», уклонялись от государственных повинностей, принимали перед смертью крещение и прятались в тайных убежищах. В конце XVII в. появилась нетовщина, или «спасовское согласие», основанное

Козьмой Андреевым в Среднем Поволжье. По их мнению, человек не может способствовать своему спасению, один лишь Спас (Исус Христос) знает, кто и как может спастись, поэтому следует уповать на Его милость и молиться.

В дальнейшем шло разделение «спасовского согласия» на целый ряд мелких беспоповских направлений, отличающихся, главным образом, различными взглядами на крещение и брак. Рябиновцы признавали лишь поклонение кресту, сделанному из рябины; дырники устраивали в домах специальные отверстия, обращенные непосредственно на восток, в которые они молились. «Часовенное согласие», последователи которого проводили богослужения в кладбищенских часовнях, вовсе отказались от иереев, заменив их наставниками или уставщиками из мирян; «самокрещенцы», крестившие сами себя; «бабушкино согласие», в котором детей крестили родители или повивальные бабки; строгие нетовцы, вообще обходящиеся без крещения; «немоляки», отказавшиеся от икон, и др.

Старообрядчество стало своеобразным эсхатологическим направлением русского православия. Огромную роль в нем стал играть строгий аскетизм, пищевые ограничения, приверженность старым традициям и образу жизни. На Поместном соборе Русской православной церкви в 1971 г. анафема на старообрядцев была снята, а в 1974 г. она была снята и Русской православной церковью за границей.

В настоящее время в России и за рубежом насчитывается около двух миллионов старообрядцев. В Румынии имеется старообрядческая митрополия. Старообрядцы проживают в США, Канаде, Австралии, Новой Зеландии, Бразилии. Старообрядческие общины имеются на севере европейской части России, в Сибири, на Украине, в Беларуси, странах Балтии.

Наиболее крупной является церковь Белокриницкой иерархии, которая с 1988 г. называется Русская православная старообрядческая церковь (Митрополия) с центром в Москве, возглавляемая митрополитом Московским и всея Руси Алимпием (Гусевым). С 1853 г. на Рогожском кладбище был учрежден новый духовный центр поповцев — Архиепископия Московская и всея Руси. В 1881 г. между Белокриницкой митрополией и Московской архиепископией было подписано соглашение, по которому приходы и епархии, находящиеся на территории Российской Империи, подчинялись Московскому архиепископу, все остальные — Белокриницкому митрополиту. С 1988 г. Московская архиепископия преобразована в самостоятельную митрополию. Имеет более 150 приходов.

Не все поповцы признали каноничность Белокриницкой иерархии, полагая, что митрополит Амвросий служил, будучи в запрещении. Они

продолжали принимать беглых священников из Русской православной церкви. В 30-е гг. XX в. возникла Русская древлеправославная церковь (Архиепископия). В настоящее время ее духовно-административный центр находится в г. Новозыбкове Брянской области. Возглавляет церковь архиепископ Новозыбковский, Московский и всея Руси Аристарх (Калинин). Имеет более 80 приходов.

Беспоповский толк ныне представляет Древлеправославная поморская церковь (ДПЦ), имеющая три республиканских духовных центра. В России с 1989 г. действует Российский совет ДПЦ в Москве; в Литве общины возглавляются Высшим старообрядческим советом ДПЦ в Вильнюсе, а в Латвии (Гребенщиковская община) — Центральным советом ДПЦ в Риге. Также существуют Московская община христиан-старообрядцев Поморского согласия и Московская Преображенская община федосеевского согласия с духовными центрами в Москве на Преображенском кладбище.

В последние годы произошли изменения как в положении самих старообрядческих общин, так и в отношении к ним государства и общества. При всем разнообразии догматических воззрений старообрядческих согласий все они сочетают обязательную для сохранности отеческой древней веры незыблемость древнего культа и даже древнего быта. В воззрениях старообрядческих общин можно увидеть традиционализм, который и явился залогом сохранения этим слоем национальной культуры. И если духовной основой и структурообразующим элементом этого традиционализма стала христианская эсхатология, то инструментом сохранения и воспроизводства традиции являются книга, человеческая личность, семья. Сегодня старообрядцы активно включились в диалог о выборе Россией национально-исторического пути.

Духовные христиане. В XVII—XVIII вв. социально-политические противоречия в российском обществе привели к отделению от православия ряда групп, известных под общим названием «духовные христиане», или старое русское сектантство, в которых нашел выражение в религиозной форме социальный протест против феодализма и господствующей православной церкви. Объявив учение православия авторитарным, они выступили за исповедание веры «в духе и истине», «духовное» толкование Священного Писания. Для всех духовных христиан характерны: отрицание церкви и всего института церковной иерархии, основных православных догматов, таинств, культа святых, икон, а также вера в воплощение Святого Духа в живых людях, «духовное» крещение, заключающееся в обучении «слову Божьему», допущение самостоятельного общения человека с Богом. При этом человеку предписывается высокое призвание как «живому храму», «храму Божьему». Они объ-

явили духовным весь окружающий мир, осуждали роскошь, проповедовали строгий аскетизм.

К духовным христианам относятся: христоверы (хлысты), скопцы, духоборцы, молокане. В XIX в., подвергаясь преследованиям со стороны как светских, так и церковных властей, некоторые из них пускались в бега в Сибирь и Закавказье, иногда эмигрировали за границу (духоборцы, молокане) — в Канаду, Латинскую Америку, США, Австралию. С конца XX в. началось оживление отдельных течений, например, активизировалась деятельность общин духоборцев и молокан. Христоверы («люди Божьи») появились во второй половине XVII в. Их основателем является крестьянин Данила Филиппыч, объявивший себя Богом и выдвинувший для своих последователей 12 заповедей, вошедших в основу их учения. Название «хлысты» секта, возможно, получила от обряда самобичевания жгутами, прутьями как средства «умерщвления плоти» и приведения себя в состояние экстаза. Название может быть искажением слова «христы», поскольку их «корабли» (общины) возглавлялись самозванными «христами» и «богородицами».

В основе вероучения христоверов лежит мистическое представление о возможности прямого общения с «Духом Святым». Это общение происходит в результате вселения «Духа Святого» в избранных людей, которые почитаются как «христы» «пророки», «богородицы», или «святые» (отсюда название — христоверы). Устные поучения, исходящие от подобных «христов», считаются «священными». Сами члены секты называли себя последователями «христианской веры», «людьми Божьими». Они признавали Библию, но толковали ее аллегорически. Особенностью богослужения являлись так называемые «радения», во время которых верующие читали и пели молитвы, устраивали коллективные пляски с «хождением в духе», доводя себя до экстатического состояния, воспринимающегося как единение с «Духом Святым». Некоторые при этом начинали «говорить на языках», пророчествовать. Для христоверов был характерен строгий аскетизм: запрещалось веселиться, иметь семью и детей, требовалось соблюдать строгий пост и пищевые запреты.

В 1830—1880 гг. среди христоверия появились различные толки: беседники, имевшие монастырское устройство; русские мормоны, допускавшие многоженство. В 1889 г. появился толк малеванцев, названный по фамилии его основателя Кондратия Малеванного. По учению малеванцев, глава этого толка есть «царь над царями, Бог, во плоти пришедший», а каждый малеванный, будучи «святым», представляет собой «живое Писание», его воплощение.

Толк постников получил название за то, что большую роль отводил постам и употреблению только постной пищи. Наградой за соблюдение

поста была «духовная радость», которую верующие получали при «радении». В конце 30-х гг. XIX в. в постничестве произошел раскол. Для отличия от вновь возникающих групп старые христоверческие взяли себе название «Старый Израиль». В дальнейшем течение распалось, и на его развалинах был образован «Новый Израиль», также разделившийся на несколько течений. «Старый» и особенно «Новый Израиль» представляли собой «окультуренное» христоверие. Библию толковали с позиций «духовного разума», т. е. религиозного «рационализма». Богослужение сводилось к проповеди и пению псалмов. Руководство секты «Новый Израиль» отменило все аскетические запреты, в том числе и на пищу, допускало брак, но не в церковной форме. Практика «радений» была заменена религиозными мистериями. В настоящее время небольшие группы христоверов разных толков встречаются в Саратовской, Оренбургской, Тамбовской областях и на Северном Кавказе.

Во второй половине XVIII в. в Орловской губернии из христоверия выделилась секта скопцов, основанная крестьянином Кондратием Селивановым, «искупителем», «вторым Христом». Крайний аскетизм секты выражался в «огнении крещении» (оскоплении) ее членов. По Селиванову, спасти душу можно лишь борьбой с плотью путем оскопления. Особениость секты составляли «радения» скопческих «кораблей» (общин), возглавляемых кормщиками и «богородицами». Ввиду изуверского характера скопцы на протяжении всей своей истории преследовались. Секта окончательно распалась в 30-е гг. XX в. В настоящее время небольшое число скопцов имеется в Москве, Ставрополе и Ставропольском крае.

Секта духоборцев, духоборов, «борцов за Дух и Истину», отсюда ее название, возникает в первой половине XVIII в. В решительном отказе духоборцев от православного вероучения и культа можно видеть протест не только против православной церкви, но и тех социальных устоев, которые она защищала. Духоборцы отвергли Библию, признав основой своей веры так называемую «Животную книгу», или «книгу жизни», состоящую из духовных песнопений, которые бытовали среди них. Они отрицали духовенство, монашество, святых, храмы, кресты, иконы, посты. Духоборцы представляли Христа как простого человека, в котором с особенной силой воплощены божественный дух и разум. Они обожествляли руководителей своей общины, считая, что в них обитает душа Христа. Причащение совершают духовно, «внутренне вбирая в себя «слово Божие», верили в бессмертие души, понятия ада и рая считали символами злых и добрых дел. Во второй половине XVIII—XIX вв. секта подвергалась гонениям, ее последователи были насильно переселены в Таврическую губернию, затем в Закавказье. Около восьми тысяч духоборов в 1898—1899 гг. эмигрировали в Канаду. После 1917 г. некоторые из них вернулись в Россию, а часть оста-

лась за границей. Они проживают в Оренбургской, Тамбовской, Ростовской, Тульской областях, в Средней Азии, на Кавказе, Дальнем Востоке, на Украине, в Канаде. В 1991 г. в г. Целина Ростовской области проходил съезд, объединивший духоборов в одну организацию, называющуюся сейчас «Союз духоборцев России» (Москва).

В начале 70-х гг. XVIII в. из среды тамбовских духоборцев выделилась секта молокан, созданная деревенским портным Семеном Уклеиным. Есть несколько версий происхождения названия секты. Согласно одной, молокане считают свое учение «чистым молоком духовным»; другая гласит, что местом поселения первых молокан была река Молочные воды; по третьей, что они в «постные дни» пьют только молоко. Молокане отрицали православную церковную иерархию, монашество, святых, мощи, храмы, иконы. Основой вероучения является Библия, которую молокане не просто признают, но и требуют следовать только ей, ассоциируя Библию с «духовным млеком, коим окормляется человеческая душа». В учении молокан присутствует элемент эсхатологии — ожидание второго пришествия Иисуса Христа и установления тысячелетнего Царства Божия на земле. У молокан нет священнослужителей, но для организации религиозной жизни общины избираются пресвитер, его помощник и совет «старцев» из наиболее уважаемых людей. Религиозный культ сводится к молитвенным собраниям, проповедям и пению духовных песен. В молоканских общинах шло социальное расслоение, приведшее к образованию различных течений — «толки общих», «донской толк», «постоянные», «прыгуны» и др. Наиболее крупные — постоянные, общие и прыгуны сохранились до настоящего времени. Принципиальных различий между ними нет, незначительные имеются в быту и обрядовой практике. Молокане-«постоянные», толкуя Библию «духовно», переносят опыт прошлого на явления современной жизни. Молокане-«прыгуны» почитают «Книгу-Солнце» (по-другому, «Дух и Жизнь»), в которой собраны писания чтимых ими руководителей. Во время собраний они прыгают, доводя себя до экстаза, который воспринимается как схождение и вселение в них Святого Духа. Молокане-«постоянные» основой спасения считают добрые дела, а молокане-«прыгуны» — возрождение свыше и получение видимых даров Святого Духа. В настоящее время молокане проживают в Ставропольском и Краснодарском краях, в Оренбургской, Тамбовской, Ростовской, Тульской областях, в Закавказье, на Украине и в Молдове. В дальнем зарубежье — в США, Аргентине, Боливии, Австралии. Традиционно молокане не имели объединяющих центров. В 1991 г. в Москве проходил съезд молокан, на котором был создан «Союз общин духовных христиан-молокан» с центром в Москве, а в 1994 г. учрежден «Союз общин духовных христиан-молокан России» с центром в с. Кочубеевском Ставропольского края.

КАТОЛИЦИЗМ

Слово «католицизм» восходит к греческому «καθολικη» (лат. catholica) «всеобщая», примененному в древних символах веры в качестве определения христианской церкви. Первым «кафолической» назвал церковь Игнатий Антиохийский (ум. ок. 110 г.). Термин «кафолическая церковь» встречается в послании Киприана Карфагенского (ок. 201—258), затем в апостольском крестильном символе веры и в других изложениях вероучения. Окончательно эта формула была закреплена в Никео-Константинопольском символе веры 381 г. Викентий Леринский (ум. ок. 450 г.) определил «католическое» как то, во что верили повсюду, всегда и все (*quod ubique; quod semper; quod ab omnibus creditum est*). После разделения восточной и западной церквей в 1054 г. обе они сохранили определение «кафолическая» в своих самоназваниях. В процессе исторического развития слово «католическая» стало относиться только к Римской церкви. В качестве католической (вселенской) она противопоставила себя в Средние века восточной Греческой церкви, а после Реформации — протестантским церквям. Однако почти все течения в христианстве претендовали и продолжают претендовать на «кафоличность».

В религиоведении под католицизмом понимается Римско-католическая церковь как целостность, включающая прежде всего специфическую доктрину и литургию.

Ныне католицизм исследуется в его разнообразных аспектах: культурном, национальном, общественном, политическом, бытовом, поведенческом и т. д. В последнее время католические теологи уделяют особое внимание разработке понятия «католической культуры» как одной из важнейших характеристик своей церкви.

Западное христианство в древности (I—V вв.)

Католицизм формировался в западной части обширной Римской империи. Число христиан в западной половине империи, по предположениям историков, насчитывало в конце I в. только несколько тысяч, а к 200 г.—несколько десятков тысяч, к 300 г.—около 2 млн., а к 400 г.—от 4 до 6 млн. человек. В восточной части империи, намного более христианизированной, к 300 г. было от 5 до 6 млн. верующих, а к 400 г.—10—12 млн. Совокупное население империи предположительно составляло к 200 г. около 70 млн., а к 300 г.—50 млн. человек. В Италии образовались соперничающие с Римом митрополии — Миланская (Медиоланская) и Равеннская. Сильные церковные объединения существовали в Галлии с центрами в Лионе и Арле, в Испании с центром в Толедо, в Лузитании (нынешняя Португалия) с центром в Браге. В Галлии христианская община появилась уже в I в. (в Марселе). Во II в. значительными стали общины Лионская и Вьеннская в долине Роны. В III в. число христианских общин растет по всей Галлии. Они появились, по сообщению Ириния Лионского (ум. 202), и в римской Германии. В III в. христианский культ совершался в Трире, Кельне, Бонне и Аугсбурге. Христианство в римских городах Германии окрепло в IV в. Кельнский епископ Матерн принял участие в Римском соборе 313 г., а год спустя был в Арле, где подписал вместе с другими епископами соборные деяния. В Арле в 314 г. были и три британских епископа. Значительную роль на Западе играла Африканская церковь, старейшая из латинских церквей, с центром в Карфагене. Около 220 г. епископ Агриппин Карфагенский мог созвать на собор более чем 70 епископов, спустя 20 лет их стало собираться уже 90, а к концу III в. североафриканские города стали преимущественно христианскими. Именно в этой церкви начали складываться специфические черты западного христианства с его более практическим, юридическим характером. Однако на общецерковное руководство претендовала Римская митрополия уже в силу своего пребывания в столице империи, ее политическом и культурном центре. После разрушения Иерусалима (70 г.) войсками Тита римская община обладала преимуществом перед другими христианскими общинами. С Римом церковь связывала деятельность первоверховных апостолов Петра и Павла, нашедших в нем свой мученический конец. Согласно католической традиции, примат римских пап восходит к воле Иисуса Христа, который своими словами: «Ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» (Мф. 16 : 18) вручил апостолу Петру и его преемникам полноту власти.

Но примат римской общины в первые века христианства был далек от того, каким он стал в Средневековье. Римские епископы не одни тогда именовались «папами». Титул «папа» (от греч. «отец») применялся сначала ко всем священнослужителям, но в особом смысле к епископам. Позднее его стали относить в восточной церкви к епископу Александрии, а в западной — к епископам Карфагена и Рима. Самая ранняя надпись «папа» на стенах катакомб св. Каликста датируется концом III в. Каликст (217—222) был первым римским епископом, который отнес к себе слова Иисуса Петру (Мф. 16 : 18) и отождествил свою должность со служением Петра. При нем Римская церковь располагала уже столь значительными средствами, что могла устроить и приобрести в свою собственность подземные кладбища (катакомбы), что отчасти также легализовало христианский культ. В катакомбах появились и богослужебные помещения, где над погребением мучеников совершались таинства.

Папа Фабиан (236—250) предпринял около середины III в. новую организацию римской городской общины, разделив ее на семь округов (диаконатов). Это позволяет заключить, что община насчитывала уже многие десятки тысяч членов. Императору Децию (249—251) величина римской общины представлялась уже столь угрожающей, что он, согласно Киприану, говорил, что спокойнее воспринял бы известие о восстании какого-нибудь самозванца, претендента на его трон, чем сообщение о том, что избран новый епископ Рима. В последние месяцы его правления началось жестокое гонение на христиан, жертвой которого стал Фабиан. Но вопреки всем гонениям и внутренним распрям римская община становилась все сильнее.

Папа Корнелий (251—253) указывает в своем послании, что в церкви Рима служат 46 священников, 7 диаконов, 7 субдиаконов, 42 помощника, 56 экзорцистов, чтецов и ризничих, содержатся более 1500 вдов и сирот. В этом послании, одном из написанных уже на латинском языке, впервые перечисляются иерархические ступени римского духовенства. Церковный историк Евсевий сообщает, что на осуждение второго антипапы Новациана в 251 г. в Рим на собор прибыли примерно 60 итальянских епископов. Новациан (ум. 251) был первым римским богословом, написавшим на латинском языке многие произведения, в том числе и трактат о Троице. Он, как и первый антипапа — Ипполит (ок. 217 г.), тоже выдающийся христианский писатель, был сторонником морального ригоризма, блюстителем ранней христианской традиции. Новациан выражал интересы тех христиан, которые отказывались простить отступников, соглашавшихся во время гонений в знак лояльности властям совершать воскурение языческим богам или гению императора. Новациан не признал избрание папой Корнелия, выступавшего за терпимое

отношение к отпадшим и грешникам, видевшего церковь, вслед за папой Каликстом, «вместительной, как Ноев ковчег». Новациан, поддержанный некоторыми епископами соседних с Римом общин, не признал избрание папой Корнелия и возглавил общину ревнителей, которая выделилась затем в отдельную церковь, просуществовавшую несколько веков (до VII в.). Новациане отстаивали нравственную чистоту церкви, за что и были названы «катарами» — «чистыми». К этой традиции впоследствии обратились альбигойцы в Южной Франции, также получившие название «катаров».

Тезис об апостольском преемстве использовался римскими епископами для обоснования своего верховенства в церкви. В конце II в. римский епископ Виктор I (189—ок. 199) угрожал отлучением церквям Малой Азии, требуя, чтобы они отменили свой обычай празднования Пасхи и приняли срок, установленный в Римской церкви. Римский епископ Стефан I (254—257) во время спора о возможности повторного крещения «еретиков», возвращающихся в лоно церкви, требовал повиновения себе от карфагенских епископов. Все это вызывало раздражение у других предстоятелей общин. С протестом выступили африканские и восточные епископы во главе с Киприаном Карфагенским и Фирмилианом Кесарийским. Принимая, что римская община основана Петром, Киприан утверждал, что другие апостолы унаследовали такие же прерогативы.

Усиление власти римского папы начинается с переносом императорской резиденции в Византий. Император Константин подарил ему Латеранский дворец. Тем самым папа был возведен на высокое положение и в светской политической сфере. Папы оставались подданными императоров Константинополя, при этом чрезвычайно влиятельными и богатыми. Римские епископы владели землями не только в Италии, но также в Сицилии, Сардинии, на Корсике и в Африке. Эти имущества еще долго в церкви назывались «достоянием бедных», но папы пользовались ими так же, как и светские владельцы своими поместьями. Подчиняя себе епископов на Западе, папы распространяли свой контроль и на имущество, принадлежавшее их епархиям.

Примат юрисдикции римских епископов впервые был санкционирован на Сардийском соборе 343 г., решения которого приняли только на Западе. Лишь через 35 лет после этого собора его решения были признаны западным римским императором. Так примат церковной юрисдикции римского епископа был утвержден государственным правом. Борьбу за укрепление власти римских пап в церкви продолжил Дамасий I (366—384). Он выступил против решения II Вселенского Константинопольского собора 381 г., который признал за епископом восточной столицы те же самые права, что и за римским. Большим шагом к укреплению и расширению власти папства стал понтификат (время пребывания

у власти) Льва I (440—461), получившего впоследствии прозвание «Великий». Требуя признания всеми епископами своей власти, он сформулировал понятие «полноты власти» (*plenitudo potestatis*) и использовал его против решения Халкидонского собора 451 г. о равных правах константинопольского и римского епископов. На укрепление позиции римского епископа решающим образом повлияли политические обстоятельства. Льву I удалось уберечь Рим от захвата Атилой и это подняло престиж римского папы в глазах всего Запада. В папе стали усматривать как главу церкви, так и политического вождя Западной империи. В начале V в. епископ Арльский (в Южной Галлии) был отодвинут на роль викария (заместителя) римского папы. Подобное же произошло с епископом Фессалоник, хотя за подчинение его своей юрисдикции римские папы долго боролись с константинопольскими патриархами.

Формировавшаяся западная, латинская, церковь обнаружила свою специфику и в литургии. Христианская литургия складывалась под влиянием различных факторов, в особенности иудаистских обрядов и эллинистических мистерий. В богослужение входили чтение выдержек из священных книг, объяснение прочитанного текста, пение псалмов и гимнов, общие молитвы и сбор пожертвований для бедных. Центральная служба приняла характер евхаристической литургии. Значительное воздействие на литургию оказали обычаи при императорском дворе. Это заметно в церемониях, обязательных во время архиерейских богослужений. Римский обряд приобрел свои специфические черты с введением в литургию латинского языка (литургические тексты известны уже с IV в.). Наряду с римской литургией в начале IV в. существовали александрийская и антиохийская. До VI в. сохраняли собственные литургические обычаи церкви Галлии, Испании и Британии. Иннокентий I (401—417) считал это «отколом от апостольского единства» и постановил обязать другие церкви принять римскую литургию. Еще дальше пошел Лев I, который потребовал, чтобы римскую литургию приняли не только западные церкви, но и восточные. Определенным исключением в процессе унификации литургии Западной церкви было временное сохранение богослужебного славянского языка в Моравии и Паннонии, но это длилось не долго. Сразу после смерти Мефодия папа Стефан (885—891) приказал моравским общинам соблюдать литургические обычаи Рима.

Католицизм в Средние века. Возникновение Церковной власти

Много столетий длилось расселение германских народов на периферии Римской империи и военное завоевание ею Запада. Около 500 г. германские короли уже царили в Равенне, Карфагене, Париже и Тулузе.

Наряду с германскими племенами, принимавшими христианство вслед за своими вождями, Римская церковь привлекла много последователей из числа народов, давно живших на территории Пиренейского полуострова, в Галлии, на Британских островах. В соответствии с диоцезами и провинциями прежней Римской империи и занявшими эти территории новыми народами сложились церкви Лангобардская, Франкская, Испанская и Британская. Взаимоотношения римского папы с этими церквями, а также с некоторыми королями не были безоблачными. Действительная власть папы совпадала с пределами его патриархии. Короли Лангобардии враждебно относились к Риму и потому, что папы были в союзе с их политическим врагом — Византией, и вследствие расхождения ариан-лангобардов с римской ортодоксией. Более тесные связи были между Римом и Галльской, затем Франкской церковью. Вестготы Испании также сначала были арианами. Но постепенно между Римской и Испанской церквями установились благоприятные отношения, прерванные завоеванием Испании арабами в конце VII в.

В понтификат Григория I Великого (590—604) нарастает расхождение между Западной и Восточной церквями. В Западной церкви установился обычай совершать евхаристию на опресноках; с конца IV—начала V в. высказывается мнение об исхождении Св. Духа не только от Отца, но «и от Сына», чему, как считают, содействовал Августин. На Толедском соборе 589 г., когда к католической церкви присоединялись ариане, в Никео-Константинопольский символ веры была сделана вставка «Filioque» («и от Сына»). Так этому учению придавалось догматическое значение. Это вызвало критику не только на Востоке, но и на Западе. В канонах II Трулльского собора 692 г. зафиксированы важные различия между церковной практикой на Востоке и Западе. 36-е правило собора подтвердило равноправие константинопольской и римской патриарших кафедр; 12-е, 13-е и 48-е правила решали вопрос о браке клириков, допуская женатых священников и диаконов. Постановления этого собора некоторыми историками признаются фактическим разрывом церковного единства Востока и Запада.

Рим, во все большей мере отдавая себе отчет в том, что Восток для него утрачен, стал утверждать свою власть среди вновь обращенных народов Западной Европы. Обращение этих народов означало их поступление в юрисдикцию римских епископов. Представитель папы на Британских островах Августин (епископ Кентский с 597 г.) и папский представитель у германских народов Бонифаций (680—754) осуществляли высшую власть в отношении местных епископов. Бонифацию удалось в 747 г. склонить франкских епископов к тому, чтобы они подчинились папской власти, как это сделали раньше епископы Арльские, Медиоланские и Аквилейские.

Радикальное усиление власти пап началось после того, как экономически могущественные, сильные централизованной властью и авторитетом епископы Рима освободились от подданства Византии. Папа Стефан II в 752 г. обратился к франкскому королю Пипину Короткому за военной помощью в борьбе против лангобардов. Последний в благодарность за помазание его на престол отдал папе в 756 г. земли, отнятые у лангобардов — Римскую область, часть Равенны и Кампаньи. Здесь возникло церковное государство, где папы пользовались не только религиозной, но и светской властью. Фактически подданство пап Византии прекратилось около 754 г. Впоследствии папы для обоснования своих претензий на светскую власть ссылались на документ «Дарственная Пипина», который на самом деле был составлен не раньше правления Людовика Благочестивого (814—840), а может быть, и позже для обоснования власти Каролингов над Италией.

С 800 г. франкский властитель Карл Великий вместе с императорской короной получил все политические права над Италией. С этого времени папы и их Римская область оказались в такой же политической зависимости от нового «римского императора», как раньше от императора византийского. Карл Великий вмешался в споры о Filioque и на специально созванном для разрешения этого вопроса соборе в Ахене (809) настоял на утверждении символа веры с этим добавлением. Так во Франкской церкви было принято учение о предвечном исхождении Св. Духа «и от Сына». Однако тогда папа Лев III (795—816), к которому императором и собором было направлено посольство с просьбой утвердить это решение, не дал своего согласия. Тем не менее символ с Filioque был принят в разных диоцезах Галлии, Германии, Италии. Вместе с тем среди западных церквей непосредственная власть папы резко возрастает. К этому времени формируется учение о центральном положении папства в системе сословных и церковных институтов.

Идея абсолютной власти церкви, предстающей как божественное учреждение, призванное объединить в себе весь мир, была провозглашена папой Николаем I (858—867) в письмах к Карлу Лысому, Людовику Немецкому, восточным патриархам и митрополитам. Единственным главой церкви, обладающим всей полнотой власти, объявлялся папа римский. Более того, Николай I подчеркивал верховенство папы над светскими государями. На Римском соборе 861 г. Николай I добился, чтобы епископ Равенны Иоанн являлся каждые два года за поставлением в Рим и не посвящал епископов своей митрополии без письменного разрешения папы. Николай I также потребовал, чтобы все соборы собирались только с папского изволения, а все епископские дела подлежали папскому суду. Николай I попытался навязать свою юрисдикцию и вос-

точным церквам. Он стремился подчинить себе Болгарию, которая, согласно решениям Халкидонского собора, принадлежала константинопольскому патриархату. Католические миссионеры принесли в Болгарию символ веры с Filioque. Против этого выступил константинопольский патриарх Фотий, который в окружном послании, созывая восточных епископов на собор, порицал это новое учение, как и совершение евхаристии на пресном хлебе и требование celibата от всего духовенства. Опровержению учения о предвечном исхождении Св. Духа «и от Сына» Фотий посвятил особое сочинение «О тайноводстве Св. Духа». Константинопольский собор 867 г. осудил уклонение Римской церкви от древних преданий и отлучил папу Николая I. Папа добился смещения патриарха Фотия и поставления на его место Игнатия.

В духе Николая I действовали и последующие папы. Адриан II (867—872), преемник Николая I, осудил определения Константинопольского собора и превратил тем самым Filioque в догматическое учение. Однако это вмешательство не принесло успеха Риму. Фотий настоял после своего восстановления в патриаршестве (877) на том, чтобы в акты Константинопольского собора 879—880 гг. была включена восточная формула об исхождении Св. Духа от Отца. Согласившийся на это папа Иоанн VIII (872—882), легаты которого подписали в 879 г. определение, запрещающее дополнять Никео-Константинопольский символ веры, недовольный тем, что не получил под свою власть Болгарию, не принял соборных решений и вновь отлучил Фотия от церкви. На Западе продолжал употребляться символ веры с Filioque, а после 1014 г. он допускается в самой Римской церкви. К 1054 г. учение это окончательно принимается в латинской церкви в качестве догмата, что было осуждено в окружном послании патриарха Михаила Керулария (ок. 1000—1058) и способствовало разделению церквей.

Иоанн VIII, короновав Карла Лысого в 877 г., стремился утвердить мысль о том, что папа имеет право располагать по своей воле императорской короной.

Программа установления господства пап над всей церковью, а также владычества их над миром была сформулирована в так называемых «Лжеисидоровых декреталиях». Это свод церковных документов, в основу которого был положен сборник Исидора Севильского (ок. 550—636). Но так как к нему было добавлено много подложного, то историками с XVII в. ставится под вопрос подлинность всего памятника. Свод этот составлялся многочисленными авторами в течение нескольких веков, а местом составления была франкская монархия. В церковный оборот этот сборник вводится с IX в. Декреталии преследуют цель освободить епископов от власти светских феодалов. Для этого в сбор-

нике проводится резкое различие между клиром и мирянами. Опорой епископата, согласно «Декреталиям», является папство, которому непосредственно, минуя митрополитов национальных церквей, должны подчиняться епископы. В Римской церкви, утверждается в «Декреталиях», заключена вся полнота церковной власти, которую от нее получают другие церкви. Римскому епископу как преемнику апостола Петра принадлежит управление всей церковью, право созывать соборы и вершить суд над духовенством.

Формы отделения клириков от мирян складывались в Западной церкви еще в древний период. Над клириком совершался обряд хиротонии (рукоположения), символизировавший передачу благодати священства и апостольского преемства. Знаком принадлежности к клиру была и тонзура. Затем появилась отличительная одежда клирика, сначала только для богослужения, а потом и для повседневности. С целью корпоративного сплочения и экономического усиления была учреждена для духовенства «каноническая жизнь» («*vita canonica*») — братства священников при соборах и приходах, нечто вроде монашеской общины. Первый ее образец создал еще Августин. Впоследствии эти братства превратились в соборные капитулы — важное административное звено в католической церкви. Кроме того, для клира с XI в. стал обязательным целибат.

Для подчинения себе мирян епископы имели средства церковного наказания — эпитимии. Наиболее сильным средством наказания считалось отлучение от церкви. Церковь добилась, чтобы отлученный лишился гражданских прав. В руках епископата находилась и такая мера церковного наказания, как освобождение подданных от присяги государю, вассалов — сюзерену. Новым средством воздействия церкви на государство стал интердикт — запрещение богослужения и треб в целой области и даже стране. Церковь учредила т. наз. «Божий суд», или «ордалии». «Божий суд», установленный духовенством, повышал престиж церкви в эпоху кулачного права. Ордалии, этот унаследованный еще от языческого времени способ выяснения виновности путем испытания подозреваемого в преступлении огнем, водой, раскаленным железом и т. д., церковь обставила своими церемониями и этим подчинила себе данное варварское средство «выяснения истины». С формированием единой католической церкви и ростом влияния папства в качестве одного из инструментов усиления эффективности этого процесса появилось стремление расширить область применения церковного суда. В X в. значительно возросла власть епископов, которые участвовали в светских судах. Став феодальными владельцами, они приобрели право суда над своими подданными и наблюдения за судопроизводством.

Борьба за инвеституру

Папство укрепилось благодаря союзу с германскими императорами. При Оттоне I (962—973) в империи появились духовные княжества. Монастыри и епископаты получили земельные владения. Бурный их рост происходил на рубеже второго тысячелетия. Многие верили, что тысячный год будет последним перед концом света и отдавали свое имущество церкви. Светские власти были вынуждены издать несколько постановлений, ограничивающих право церкви приобретать недвижимые имущества. Когда на Западе установилась ленная система, епископы и аббаты сделались ленниками и оказались в зависимости от светских феодалов. Как всякий ленник, епископ в случае войны должен был вооружить и привести в войско известное количество ратников со своего владения, а часто и сам участвовал в походе. Епископы претендовали на свободу от личной присяги и заявляли, что им — совершителям бескровной жертвы — неприлично класть свою освященную руку в руку мирянина-сюзерена, как это требовалось от вассала, присягавшего на верность.

Отношения пап и епископов также строились по принципу феодальной зависимости. Впоследствии папы даже ввели специальную формулу канонического послушания, которую давали при рукоположении епископы по образцу присяги вассалов сюзерену. На протяжении столетий «престол св. Петра» был объектом борьбы знатных родов Италии и партий различных государств, в которой обнаруживаются все жестокости феодальной междоусобицы. Тем не менее папа Николай II (1059—1061) сумел отстранить императора от участия в избрании пап, которое было предоставлено исключительно коллегии кардиналов.

Новую страницу в истории папства открыл понтификат Григория VII (1073—1085), который начал борьбу против светских феодалов, раздававших епископам лены, объявив это «симонией» (покупка и продажа церковных должностей). На соборе в Риме в 1074—1075 гг. было постановлено, что если кто примет епископство или аббатство из рук мирянина, тот не считается епископом или аббатом и не допускается в церковь, пока не откажется от него. Таким путем папа попытался отнять у светской власти инвеституру — право введения в должность и раздачи церковных должностей. Далее было постановлено, что если император, король, герцог, маркграф захотят удержать право инвеституры, то будут подлежать тому же церковному наказанию. В 1075 г. Григорий II обнародовал документ, известный под названием «Диктат папы». В этом документе требовалось, чтобы каждое важное дело направлялось римскому престолу; заявлялось, что без согласия римского епис-

копа не может быть созван ни один собор, только папа имеет право наречения, перемещения и низложения епископов во всей церкви.

В своем стремлении к церковной и светской диктатуре Григорий VII рассчитывал на епископов и священников, отделенных от повседневной жизни и влияния светских властей. С этой целью он принуждал клир к соблюдению celibата. В разные страны он посылал своих легатов, которые должны были наблюдать за исполнением папских указаний. Светские князья в знак признания власти папы должны были целовать его туфлю. Григорий VII даже называл светские власти «воинами Святого Петра», т. е. вассалами, которые с мечом в руках должны выступать на защиту церкви по первому требованию папы. Он приписывал себе право низложения монархов и освобождения их подданных от присяги.

Выражением этих устремлений папы была его борьба с императором Генрихом IV (1056—1106). Получив отпор в своих притязаниях от императора и части поддерживавшего его немецкого епископата, Григорий VII объявил отлучение Генриха и освободил подданных от присяги ему на верность. Имперские князья, с которыми Генрих был в натянутых отношениях, в 1076 г. на сейме в Трибуре объявили его лишенным престола. Эта мера вынудила императора просить прощения у папы — и он отправился в Каноссу, где находился Григорий VII. В зимнюю пору в сопровождении семейства император вынужден был с большим трудом и опасностями перебираться через Альпы. В Каноссе Генрих три дня простоял босой, в одежде кающегося грешника на дворе замка, в котором жил папа. Между императором и папой состоялось примирение, но ненадолго. Генрих IV создал антипапскую коалицию. В конечном счете Григорий VII бежал из Рима и умер в изгнании.

Несмотря на печальное завершение судьбы Григория VII, именно в его понтификат окончательно утверждается идея папской вселенской теократии. Борьба за инвеституру закончилась в 1122 г. Вормским конкордатом. Передача лена посредством вручения пастырского жезла и епископского перстня была предоставлена папам. Светская власть получила другой символ: в торжественной аудиенции государь, жаловавший лен, стал прикасаться к плечу пожалованного своим скипетром.

Крестовые походы. Иннокентий III. С конца XI в. до 1270 г. по призыву церкви совершались так называемые «крестовые походы» на Ближний Восток под предлогом борьбы с мусульманами за освобождение «Гроба Господня» и «Святой Земли» (Палестины). Целью этих походов, помимо всего прочего, было расширение и укрепление власти папства. Крестовые походы вызвали религиозное воодушевление и подняли папский авторитет в феодальной Европе. Папство становится интернациональным центром западноевропейской феодальной системы.

Вселенские соборы католической церкви, постановления которых формулировались как воля папы с одобрения епископата, решали в XII—XIV вв. и политические вопросы, их каноны становились международными правовыми нормами. Особое значение имели постановления о льготах крестоносцам: им отпускались грехи, кредиторы не могли требовать с них долги до их возвращения из похода и т. п. В крестовый поход, провозглашенный на соборе в Клермоне в 1095 г. папой Урбаном II (1088—1099), первыми отправились в том же году крестьяне, беднота, бродяги, воодушевленные аскетом Петром Пустынником (Амьенским, ок. 1050—1115), который вместе с Вальтером Голяком возглавил это почти безоружное ополчение. Часть его сумела дойти до Константинополя и переправиться в Азию, где эти крестоносцы были рассеяны и почти полностью истреблены. Позднее в I крестовый поход выступили рыцари под предводительством представителей знати. Первый крестовый поход рыцарей увенчался взятием Иерусалима (1099) и установлением там латинского королевства по образцу западноевропейских феодальных государств. Правда, в 1187 г. Иерусалим был отвоеван мусульманами.

Наибольшего могущества папство достигает при Иннокентии III (1198—1216), который признавал себя наместником Христа на земле по образцу библейского царя-священника Мелхиседека. Эта власть обосновывалась ссылкой на так называемую дарственную грамоту Константина Великого («Donatio Constantini»), согласно которой этот римский император, удаляясь из Рима в Константинополь, отдал папе Сильвестру и его преемникам полную власть над Западом и признал превосходство папы над всеми церковными иерархами. Уже в своей интронизационной речи Иннокентий III объявил, что является викарием Христа, преемником Петра, помазаником Божиим, поставленным посредником между небом и землей. Иннокентий III заявлял в своем первом послании, что «как луна заимствует свой свет от солнца... так точно и царская власть заимствует блеск своего достоинства от власти священнической».

Политическая цель крестовых походов обнаружилась уже с самого начала, но со всей последовательностью она предстала во время четвертого похода, организованного Иннокентием III. В 1204 г. крестоносцы штурмом захватили Константинополь, где убили множество жителей. На части территории Византии была так называемая Латинская империя, императором которой стал предводитель этого похода Балдуин, получивший благословение Иннокентия III. Все высшие церковные посты были заняты латинским духовенством. Однако западные феодалы недолго удерживались на константинопольском троне.

Последний из них — Балдуин II бежал из Константинополя вместе с шестым латинским патриархом в 1261 г. Такая судьба постигла и ко-

ролевство крестоносцев в Иерусалиме. Город после кратковременного возвращения христианам в период Шестого крестового похода, возглавленного императором Фридрихом II, вновь перешел в руки мусульман в 1244 г. Затем под власть египетского султана попали и иные принадлежавшие крестоносцам города.

Иннокентий III был автором многих произведений — писем, проповедей, трактатов. Самый известный из трактатов назывался «О презрении к миру или о ничтожестве человеческого состояния». В этом сочинении в полной мере отразились его помыслы и побуждения к действиям. Папа развязал кровавый террор против тех, кто высказывал несогласие с католической церковью. Иннокентий III беззастенчиво вмешивался в дела западноевропейских государств. Абсолютизм Иннокентия III нашел полное выражение на IV Латеранском соборе в 1215 г., который провозгласил беспощадное гонение на катаров, вальденсов и амальрикан. Целым рядом чудовищных по своей жесткости войн Иннокентий III разгромил движение альбигойцев. С благословения пап Иннокентия III и Григория IX (1227—1241) Тевтонский орден немецких рыцарей вел в XIII в. захват польских, литовских и русских земель. Воспользовавшись трудностями греков, папа Григорий X (1271—1276) на Лионском соборе 1274 г. заключил унию с послами императора Михаила VIII Палеолога (1259—1282). Эта так называемая «Лионская уния» в Византии не была принята мирянами и духовенством, а затем отвергнута новым императором Адроником II (1282—1328). Константинопольский собор 1283 г. вновь осудил латинское учение об исхождении Св. Духа «и от Сына».

Монашество в VI—XIII вв.

Одним из учреждений, способствовавших укреплению церкви, было монашество, появившееся на Западе в III—IV вв. Первостепенную роль в развитии монашества на Западе сыграл Бенедикт Нурсийский (480—547), основатель монастыря в Монте Кассино, создатель бенедиктинского устава (529). Его правила, в которых наряду с бедностью, целомудрием и послушанием, содержалось требование пребывать в монастыре, не допускали существования бродячих монахов. Чтобы оградить иноков от влияния мира и ограничить их контакты с грешниками, Бенедикт заповедал строить монастыри в безлюдных и трудно доступных местах. Правила Бенедикта были утверждены и рекомендованы другим монастырям папой Григорием Великим (590—604), который сам был сначала бенедиктинским монахом и автором жития Бенедикта. Благодаря поддержке папы, монастыри быстро множились, собирали большие богатства. Бенедиктинцы были самой распространенной формой мона-

шества в древности и раннем Средневековье на Западе. У них отсутствовала центральная организация, каждый монастырь обладал самостоятельностью. В обители в III и IV вв. шли люди, которые хотели хранить верность заповедям Евангелия. В V в. туда стремились и те, кто был изгнан из своих мест вследствие общественных потрясений, кто искал в монастырях покой и условия для умственного труда. Благодаря ученым, писателям, богословам и философам, некоторые монастыри стали центрами цивилизации. Бенедиктинские монастыри сохраняли и распространяли творения древней культуры, в них велись летописи, создавались школы.

Но в монастыри направились и те, кто жаждал материального благополучия и власти. В них поступали с земельными и денежными вкладами аристократы и богачи. Монастыри стали важным звеном в подготовке клира и получении высших должностей в церкви. Правители и феодалы влияли на замещение высших монастырских должностей; аббатами и аббатиссами богатых монастырей становились, как правило, выходцы из знати. В монастырях появились насельники, пренебрегавшие аскезой и уставами. Средневековые хроники говорят о деморализации во многих обителях, в которых распространялись покупка должностей (симония), мирские удовольствия.

Около 910 г. аббат Одо из монастыря Ключни в Бургундии предпринял реформу монашеской жизни. Ключнийские монастыри подчинялись главному монастырю и его аббату, а не только имели единый устав. Так на Западе появилась новая форма монашеской организации — орден, объединение многих монастырей с центральной властью и едиными задачами. Ключнийская реформа была направлена на возврат к строгому соблюдению правил Бенедикта, но одновременно она лишала монастыри автономии и подчиняла их папской юрисдикции, минуя епископов. Эта реформа имела и общецерковное значение в силу связи монашества и белого духовенства. Устанавливая в церкви монашескую дисциплину, преодолевая симонию и конкубинат, ключнийское движение боролось за независимость церкви от светских властей и укрепляло положение пап как носителей высшей власти в западном мире.

Неудовлетворенность ситуацией в монастырях породила в X и XI вв. сильное стремление к возврату в пустынножизнь, в связи с чем возникли созерцательные ордены кармелитов, картезианцев и цистерцианцев. Кармелиты получили название от горы Кармель в Палестине, возле которой в 1155 г. поселились основатели этого ордена крестоносцы во главе с Бертольдом Калабрийским. В XIII в. они переселились в Западную Европу, их устав был утвержден папой в 1247 г. Этот орден в последующем стал и миссионерским. В 1084 г. в местности Шартрез (лат. Cartusia) Бруно Кёльнский основал мужской монастырь,

давший начало ордену картезианцев, который был утвержден в 1176 г. Появилась и женская ветвь этого ордена (ок. 1234 г.). Картезианцы обладали в средние века крупной земельной собственностью. Бенедиктинец Роберт Молезмский в 1098 г. основал в пустынной местности Сито (лат. Cito) монастырь Cistercium, от которого получил название орден цистерцианцев. Затем образовались женские монастыри этого ордена. Орден стал многочисленным, к XIV в. в разных европейских странах насчитывалось до 700 входивших в него монастырей.

Особое значение орден цистерцианцев приобрел после вступления в него Бернара Клервоского (1090—1153), который возглавил его в 1115 г. Реформированные им цистерцианцы получили второе название — бернардинцев. Они сыграли крупную роль в организации крестовых походов и в борьбе папства со светскими властями.

Августиновские братства совместной аскетической жизни клириков были преобразованы в духовные ордены августинцев: регулярные (уставные) каноники, или черные каноники (по цвету одежды), возникли в 1067 г. В 1121 г. был основан Норбертом орден белых каноников, которые получили также названия норбертинов и премонстрантов. Последнее название происходит от небесного, по словам Норберта, указания (*pratum monstratum*) места на лугу близ Куси, между Реймсом и Ланом, где он собирал своих учеников и где вокруг монастыря появилось местечко Премонтре. В 1256 г. был утвержден также орден отшельников св. Августина.

В XIII в. появился новый тип католического монашества — нищенствующие ордены, различавшиеся по их отношению к церкви, по целям и первоначально даже по составу. Первый нищенствующий орден был создан в Италии Франциском Ассизским (Джованни Бернардоне, 1181—1226) в 1207—1209 гг. Первоначально, при жизни Франциска, он по своему составу был близок к оппозиционным церкви религиозным движениям, активизировавшимся во время понтификата Иннокентия III. Они были направлены против стяжательства католических иерархов, против nepотизма (раздачи папами выгодных должностей своим родственникам) и симонии. Этот протест питался идеалом жизни согласно Евангелию, выражался в проповеди евангельской заповеди бедности, сочетавшейся с открытыми нападками на иерархию, — последнее было основанием для осуждения проповедников церковью. Так были осуждены иоахимиты (последователи Иоахима Флорского) и вальденсы (последователи Петра Вальда) в 1184 г.

Франциск Ассизский проповедовал благотворность нищеты для спасения человека, уже тем самым порицая стремление к богатству и роскоши. В основе его проповедей лежал отказ от всякой собствен-

сти, сочувствие беднякам, жизнерадостное, поэтическое отношение к природе. Франциск и его последователи были мистиками, но его мистика и набожность его ближайших учеников были в высокой степени пронизаны любовью к людям. Проповеди францисканцев были доступны народу. Постепенно к Франциску примыкало все больше последователей, и он создал «братство», «Орден меньших братьев», — своего рода религиозно-нравственную общину. Наименование их «меньшими братьями» — «миноритами» (лат. *fratres minores*) происходило от наставления Франциска Ассизского, чтобы они считали себя «наименьшими» из всех людей. Через некоторое время францисканские общины появились и в других странах Западной Европы. Поначалу францисканцы рекрутировались из простолюдинов, считали себя странниками и бессеребрениками. Упорное проведение Франциском в жизнь «братьев» принципа отречения от собственности вызвало подозрение как у епископа Ассизи, так и у папы Иннокентия III. Церковь вначале враждебно отнеслась к францисканцам, запретила им проповедовать. Но вскоре папство сочло нужным придать деятельности и общине Франциска церковный характер, взяв, таким образом, странствующих проповедников под свой контроль. Иннокентий III признал орден в 1210 г. «Меньшие братья» должны были стать официальным церковным орденом во главе с Франциском; при этом курия требовала изменить в францисканском уставе отношение к собственности. Франциск отказался. Незадолго до смерти он составил завещание, где указывалось, что «братья» обязаны отречься от всякой собственности буквально.

Постепенно «братство» превращалось в обычный монашеский институт. Вскоре после смерти Франциска в ордене возник спор об уставе и требовании полной нищеты, который привел к расколу. Часть орденских братьев стремилась к смягчению первоначальной строгости правил, другие выступили за их неукоснительное соблюдение. Папа Целестин V (ум. 1296) признал оба ответвления ордена, но уже Бонифаций VIII (1294—1303) в булле 1296 г. «*Clericis laieos*» объявил францисканцев-спиритуалов, сохранивших традиции самого Франциска, еретиками. Их называли «братцами» («фратичелли»). Многие из них погибли на кострах инквизиции, остальные были низложены и разогнаны. Победа оппортунистов скоро привела к изменению устава и обычаев в ордене. Под церковным руководством францисканский орден стал опорой престола св. Петра.

Другую разновидность нищенствующего ордена явили доминиканцы. Целью этого ордена «проповедующих братьев» (*Ordo fratrum praedicatorum*), основанного в 1216 г. испанцем Домиником де Гусманом (1170—1221) и опирающегося на правила Августина, была борьба с ересью альбигойцев и защита чистоты католического учения. Орден этот при его основании был нищенствующим, но требовал обета бедно-

сти только от лица, а не от всей конгрегации. Вскоре доминиканцы сделались одним из самых богатых орденов. Папой Григорием IX (1227—1241) в 1232 г. им было предоставлено руководство инквизиционными трибуналами. Доминиканцы стали цензорами католической правоверности. Первоначальная цель Доминика — возвращать людей в лоно церкви словом и примером — реализовывалась посредством тюрем, пыток и сожжения на костре. Их прозвали даже «псами Господними» («*Domini canes*»).

Устав доминиканцев, принятый в 1220 г., обязывал их заниматься душепопечением (*cura animarum*), проповедовать и изучать теологию. Доминик понимал потребность церкви в высокообразованных проповедниках и учителях, необходимость благоприятных условий для их подготовки. Поэтому доминиканцы принимали пожертвования в пользу ордена и отказывались от обязательности физического труда, препятствующего душепастырской деятельности, преподаванию и ученым занятиям. Они прилагали значительные усилия в области католического образования в своих монастырях и в университетах. Из этого ордена вышли многие епископы, известные теологи и миссионеры.

С крестовыми походами связано возникновение рыцарских орденов. После взятия Иерусалима крестоносцами возникла потребность установить опеку над прибывающими с Запада паломниками и защитить их от нападений мусульман. С этой целью были созданы рыцарские братства. Первым таким братством были храмовники, или тамплиеры, резиденция которых находилась вблизи прежнего Соломонова храма («*Militia Templi*»). Новое братство было подчинено правилам, составленным Бернаром Клервоским и утвержденным папой Гонорием II (1124—1130) в 1128 г. Кроме трех обетов — нищеты, целомудрия и послушания — члены братства клялись защищать Святую Землю от неверных. Храмовники вскоре стали весьма популярны. После падения Иерусалима они переместились на Кипр, а затем во Францию. Орден тамплиеров, скопивший огромные богатства, был распущен по требованию французского короля Филиппа IV папой Климентом V (1305—1314) в 1312 г.

Из братства госпитальеров, имевшего с 1023 г. свою больницу и приют для паломников, шедших в Иерусалим, развился рыцарский орден иоаннитов. После взятия Иерусалима мусульманами иоанниты переместились на о. Родос, где оставались до 1522 г. Изгнанные и оттуда, они бежали на Мальту, потому их называли родосскими кавалерами, а позднее — мальтийскими рыцарями. После занятия Мальты Францией и затем Англией орден был постепенно ликвидирован. Из госпитального братства произошел также орден крестоносцев, основанный в 1190 г. До 1291 г. резиденцией этих рыцарей была крепость Акка, после чего они переместились в Венецию. Приглашенные Конрадом Мазовецким в 1228 г. в Холмскую землю, они соединились в 1237 г. с лифляндскими

рыцарями-меченосцами. В 1525 г. они во главе с великим магистром Альбрехтом секуляризировались и приняли лютеранство.

Католический культ в VI—XIII вв.

Римская литургия известна из служебников, древнейшими из которых являются три: Леонианский, Гелазианский и Григорианский. Она неоднократно пересматривалась, в нее вводились новые молитвы. Наиболее значительную реформу, определившую специфику западного богослужения, осуществил Григорий I (590—604), от имени которого происходят названия «Григорианской литургии» и «григорианского пения». Последнее представляет собой римское народное пение V и VI вв. Облачения, используемые в римской литургии, были также вначале обычными одеяниями римлян того времени.

На Западе в евхаристической литургии стали использоваться опресноки. Появилось различие в учении о пресуществлении Св. Даров: оно совершается в момент произнесения священником слов Христа, установивших Евхаристию, а не во время призывания на дары Св. Духа, как в Восточной церкви. Мирян в латинском ритуале стали причащать только под видом хлеба, а не под обоими видами (хлеба и вина), как в восточном ритуале. Древняя литургия в Западной церкви была сокращена, с XI в. в латинской мессе отсутствуют приготовительные действия над священным хлебом и молитвы, которые с древности совершались на Востоке в проскомидии. Латинская месса состоит из двух частей: «предварения канона» литургии и «канона». Первая включает приготовительные молитвы, чтение псалмов, исповедь священника, великое славословие, чтение Апостола, Евангелия и символа веры, молитвы. Вторую часть составляют молитва освящения даров и причащение. Ритуалы на Западе становятся разнообразными, различаются мессы приходские и соборные, обетные и поминальные, совершаемые на обычных и привилегированных престолах, простыми священниками или аббатами, епископами, папой.

Все церемониалы и атрибуты литургии символичны. Часто одно и то же установление обозначает много традиционных представлений. Например, красный цвет облачений символизирует мученичество и благодать. Особая символика связана с сакраментальными церемониями. Церковь совершает много обрядов, используя предметы, слова и жесты, которые репрезентируют религиозные представления. Задача этой символики — направить переживания людей от чувственного мира к сверхчувственному. При этом католическая церковь, встречаясь в народной религиозности с восприятием и использованием таинств в качестве магических действий, стремится преодолеть это в своей доктрине. Вместе

с тем средневековое богослужение включило обряды, соответствовавшие народной религиозности. Принцип действия таинства в силу его установленного церковью совершения (*opus operatum*) также способствовал восприятию культа в магической окраске. Следование предписаниям ритуала стало в средневековом католическом культе строго обязательным. К установленному богослужебному правилу, годовому, недельному и суточному кругу богослужения нельзя ничего добавлять, из него нельзя ничего опускать и в нем ничего нельзя изменять. Средневековая литургия приобрела характер закона и сильно удалилась от богослужения первых веков христианства.

Вероучение и теология в VI—XIII вв.

Общественно-политические потрясения обусловили в «темные века» упадок образованности на Западе. Однако несколько выдающихся мыслителей подготовили расцвет средневековой литературы. Аниций Боэций (ок. 480—525), римский философ и теолог, своими переводами из Аристотеля и Порфирия и комментариями к ним создал предпосылки для развития в последующем схоластики: его знаменитое сочинение «Утешение философией» оказало воздействие на средневековую мысль. Ученик Боэция Флавий Кассиодор (ок. 490—585), удалившийся в 540 г. на юг Италии, создал там монашескую общину Вивариум (от тамошних садков с живой рыбой) с библиотекой и скрипторием. Община эта стала прообразом средневековых ученых центров и школ. Кассиодор ввел труд переписчика в монашескую практику, насадил традицию изучения античной культуры для лучшего понимания Библии. В отрывках сохранился его труд «История готов». Он разделил семь свободных искусств на две группы — тривиум (трехпутье) — три науки о языке: грамматика, риторика, диалектика, и квадравиум (четырепутье) — арифметика, геометрия, музыка и астрономия. «Историю франков» написал Григорий Турский (ок. 538—594). Им составлены также жития галльских святых и сборники сказаний о чудесах.

В области доктрины пролагателем путей средневекового католицизма был Григорий I Великий (590—604). Он написал немало теологических сочинений, в частности «Пастырское правило» (наставление для духовенства), воскресные проповеди, толкования на священные книги, а также «Диалоги» — описание жизни итальянских чудотворцев, книгу, ставшую источником агиографической литературы Средневековья. В его писаниях проявилась популяризация религиозных понятий, признана и санкционирована народная религиозность, которая нашла пути в христианство после упадка древней культуры. Характерными элементами этой религиозности были ревностная вера, поиск чудесного, чувст-

венное понимание спасения, почитание святых, икон и реликвий. В моральной области эта религиозность апеллировала к карам и наградам, образам посмертного блаженства или адских мук. Григорий I вместе с Амвросием Медиоланским (ок. 339—397), Аврелием Августином (354—430) и Иеронимом Стридонским (ок. 347—420) были признаны учителями церкви.

Наиболее знаменитым латинским писателем VII в. был Исидор Севильский (ок. 570—636), учредивший в Севилье церковную школу. Двадцать книг его «Этимологий» представляют собой энциклопедию церковной науки своего времени. Им написаны также три книги «Сентенций», давшие первый опыт систематического изложения догматики и морали на основе, главным образом, сочинений Григория I, исторические труды, в том числе хроника вестготского королевства. Исключительную ценность для ранней истории Англии и церкви в ней имеет труд бенедиктинца Беды Достопочтенного (ок. 673—735) «Церковная история английского народа». Им написаны также многочисленные экзегетические труды, в которых применялось аллегорическое толкование Библии.

Теологи раннего Средневековья до Беды Достопочтенного стремились сохранить западную богословскую традицию древней церкви и наследие Августина. Только с каролингской эпохи, Алкуина (ок. 735—804), главного советника Карла Великого, аббата Турского монастыря, появляются новые элементы в комментировании Писания и Предания. Алкуин по заказу Карла Великого написал теоретическое обоснование к «Filioque». В IX и XI вв. в Западной церкви шел спор о таинстве причащения и разрабатывалось учение о благодати. Учение о предопределении, почерпнутое из Августина, проповедовал Готшалк (ум. ок. 869 г.). Оно было осуждено на Майнцском соборе 848 г.

Самым знаменитым церковным писателем XI в. был Петр Дамиани (1006/7—1072), с 1057 г. кардинал Остии. Он славился крайне аскетическим образом жизни и резким осуждением общественных пороков, в том числе симонии, распространенной тогда в католическом клире. Петр выступил с идеей «двух мечей», согласно которой христианский мир подчиняется двум владыкам: императору («земной меч») и папе («небесный меч»). Духовная власть освящает светскую, светская охраняет духовную. Император носит «мирское оружие», папа же опоясан духовным мечом — Словом Божиим. Эта позиция вызвала недовольство папы Григория VII. Среди тогдашних теологов Петр считался «вторым Иеронимом». Одним из самых известных его сочинений является послание «О божественном всемогуществе», адресованное будущему папе Виктору III, — здесь изложены главные идеи латинского христианства. Философию он рассматривал как бесполезное излишество и счи-

тал, что нельзя признавать универсальную применимость принципов разума в области теологии.

Выдающимся богословом был архиепископ Кентерберийский Ансельм (1033—1109). Его считают первым схоластом. Он стремился к рациональному обоснованию вероучения. В своем философско-апологетическом сочинении «Монологион» Ансельм предложил формулу «вера, ищущая разумения» (*fides quaerens intellectum*), трактуя вопрос о бытии и атрибутах Бога. В сочинении «Прослогион» он излагает доказательство существования Бога, которое Кант назвал онтологическим. Тезис о постижении истины путем веры (верую, дабы разуместь — *credo ut intelligam*) высказывается в его сочинении «Об истине», а свобода воли отстаивается в трактате «О свободном выборе» («*De libero arbitrio*»). В ряде сочинений Ансельм обращается к тринитарной проблематике, обосновывая *Filioque*. Названия его работ говорят сами за себя: «О вере в Троицу», «О непорочном зачатии», «Почему Бог стал человеком», «Об исхождении Св. Духа» и др. В них он критикует номинализм Росцеллина с позиций реализма в учении об универсалиях и дает философское прояснение и систематическое изложение католической догматики.

Одним из творчески мыслящих и выходявших за пределы официального католического учения богословов и философов был Пьер Абеляр (1079—1142), открывший собственную школу во Франции. Суассонский собор 1121 г. осудил его и вынудил сжечь обвиненную в ереси книгу «Введение в теологию».

Труды Абеляра, обвиненные в ереси Бернаром Клервоским, были осуждены и на соборе в Сансе в 1140 г. Сам Абеляр объективно оценил ситуацию своего времени, говоря о том, что не позволено безнаказанно сомневаться в утверждаемом всеми. Однако впоследствии большинство идей Абеляра было использовано для обоснования церковной доктрины. Проблемам догматики посвящены его сочинения «Трактат о единстве и Троице», «Христианская теология». В них он пытался согласовать догмат о нераздельном единстве и неизменности божественного существа с догматом о вочеловечении ипостаси Сына Божия. В сочинениях «Да и нет», комментарий к «Посланию к римлянам», «Диалог между иудеем, христианином и философом» Абеляр рассматривает вопрос об отношении между верой и разумом, откровением и наукой. Разум выступает как предварительное условие веры (разумею, дабы верить — *intelligo ut credam*). Согласно Абеляру, люди могут свободно познавать Бога полученным от него разумом. Откровение в Св. Писании при его изложении испытывает воздействие личности писателя и обстоятельств эпохи. Писание и тем более Предание подлежат критике разума для очищения и утверждения авторитета Откровения. Веру, «не просветленную разумом», Абеляр считал «недостойной человека». В «Диа-

логе между философом, иудеем и христианином» он усматривает в заблуждениях веры «величайшие опасности», не видит в вере никакого движения вперед, в то время как «знания о вещах со временем возрастают». Главным для философа он считал «исследовать истину при помощи разума и следовать во всем его доводам», при этом замечал, что в «любом философском обсуждении авторитет ставится на последнее место или совсем не принимается во внимание». И если Петр Ломбардский заявлял, что в Священном Писании не следует предполагать противоречий, то Абеляр пишет, что даже в евангелиях кое-что кажется несовместимым с истиной. Причину различных несообразностей в Библии Абеляр усматривал и в употреблении слов в разном значении авторами, и в ошибках переписчиков. Он допускал возможность ошибок у пророков, апостолов, отцов церкви: они могли не знать, заблуждаться, допускать противоречия. Проблемам спасения, греха, благодати, покаяния и прощения посвящено сочинение Абеляра «Познай самого себя». В нем он высоко оценивает свободу человека и его личное усилие в совершенствовании. Абеляр отрицал наследственность греха и принимал сохранение от Адама только последствий греха. Человек, согласно Абеляру, может искупить грех личным покаянием даже перед мирянином. Гонитель Абеляра Бернар Клервоский писал: «Абеляр опять учит новому, пишет новое, и книги его переплывают моря и переступают через Альпы». Абеляр кончил свои дни в монастыре. В предсмертных писаниях он признал наследственность греха Адама, нисхождение на человека спасительной благодати и помимо его воли, власть даже недостойных священников, пока церковь их не отвергла, отпускать грехи.

Наиболее знаменитым автором XII в. был Петр Ломбардский (нач. XII в.—1160), труд которого «Четыре книги сентенций», известный под названием «Сентенции», надолго стал основой схоластического обучения. Он учился у Абеляра и преподавал теологию в той же школе при соборе Парижской Богоматери, а в 1159—1160 гг. был архиепископом Парижским. В его сочинении на основе Писания и Предания дано систематическое изложение католической теологии. «Сентенции» получили одобрение IV Латеранского собора 1215 г. как образцовое руководство по церковному учению и породили многочисленные комментарии (сентенциарии), в том числе составленные известными мыслителями Средних веков — Бонавентурой, Альбертом Великим, Фомой Аквинским, Дунсом Скотом, Уильямом Оккамом. Доктрина изложена Петром Ломбардским как собрание мнений или высказываний западных церковных писателей, прежде всего — отцов церкви, Августина и согласование этих мнений. В учении о Троице утверждается исхождение Святого Духа и от Бога Сына. Касательно ангелов и человека различается их состояние до и после падения. До греха человек обладал благодатью,

данной ему при сотворении, или «*naturalia bona*» — возможностью бессмертия, совершенным знанием, свободой от страдания. Человек был способен сохранять себя в этом богозданном положении и отрицать зло. Ему даром давалась Богом также «*gratuita bona*» — действующая и содействующая благодать (*gratia operans et cooperans*), благодаря которой человек мог развиваться до богоуподобления и заслужить вечное блаженство. После грехопадения человек, изгнанный из рая, лишен добавочного дара благодати, дарованных благ (*gratuita bona*), а его природа (*naturalia bona*) повреждена. Вместо стремления к добру человек приобрел склонность к злу. Человек наследует первородный грех как порок похоти, носящий в себе вину и наказание. Но по милости Божией падший человек имеет возможность восстановления. Первородный грех отпускается в таинстве крещения. У Петра Ломбардского впервые в западной теологии рассматриваются семь таинств и различаются таинство как священный знак, сущность таинства и его сила как следствие сущности таинства. Он пишет о превращении хлеба и вина в субстанцию тела и крови Христа, излагает учение о рае, аде и чистилище, о вменении заслуг святых и ходатайств церкви для восполнения недостатка добрых дел у покаявшихся в своих грехах католиков, о воскресении мертвых и Страшном суде.

В XIII в., в эпоху высокой схоластики, были предприняты большие усилия для развития католической философии, посредством которой обосновывались догматы, объяснялись тайны веры, создавалась теоретическая база церковной организации, абсолютной власти папства. Католическая философия рассматривалась только как вспомогательная дисциплина для теологии. В начале века на латинский язык было переведено большинство трудов Аристотеля, а также много арабских сочинений. На развитие схоластики и мистики повлиял также Дионисий Псевдо-Ареопагит (втор. пол. V в.). Александр Гэльский (ум. 1245), францисканец, написал «Сумму теологии», в которой проявилось достаточно сдержанное отношение к Аристотелю и его последователям. Александр был сторонником платоновско-августинской традиции, хотя не чуждался идей Ибн Гебиrolа. Александр Гэльский был признан «неопровержимым доктором» («*Doctor irrefragibilis*»). Альберт Великий (фон Больштедт, 1193—1280), немецкий доминиканец, преподававший в Париже и Кёльне, предпринял в сочинении «Сумма теологии» попытку создать целостную систему католического богословия и заслужил от церкви за энциклопедичность своих трудов титул «универсального доктора» («*Doctor universalis*»). Альберт Великий первым начал осваивать философские сочинения Аристотеля, хотя высказывал мнение, что если Аристотель и Августин будут противоречить друг другу, то нужно прислушаться к последнему. Одним из крупнейших теологов XIII в. был

Бонавентура (Джованни Фиданца, 1221—1274). В 1257 г. он стал генералом францисканского ордена, а в 1273—кардиналом. Бонавентура написал знаменитый мистический труд «Путеводитель души к Богу» и заслужил прозвание «серафического доктора» («*Doctor seraphicus*»), в 1462 г. был канонизирован, а в 1587 г. причислен к величайшим учителям церкви. В центре внимания Бонавентуры было путешествие души к Богу. Он полагал, что философия не может обходиться без откровения и теологии, и что к непосредственному познанию Бога подводит только теологическое знание. Человек, достигший философского знания, будет ошибаться при попытках познать реальность, находящуюся за пределами чувственного восприятия. С этим связаны нападки Бонавентуры на Аристотеля и интерес к Платону и Плотину.

Средневековая католическая теология наиболее ярко выражена в трудах доминиканца Фомы Аквинского (1225—1274), признанного «князем схоластов», «всеобщим наставником» и «ангельским доктором». Фома был канонизирован в 1323 г., а в 1567 г. провозглашен «пятым учителем церкви». Он был учеником Альберта Великого, преподавал в Кёльне, Париже, Риме, Неаполе. Впоследствии его теология стала официальным учением в ордене доминиканцев. Им написаны комментарии к Петру Ломбардскому, Аристотелю, к Библии, подборка свидетельств отцов церкви о евангелиях. Апология церковного учения дана в «Сумме против язычников». Важнейшим трудом Фомы Аквинского является неоконченная «Сумма теологии». Сочинения Аквината, особенно «Суммы», содержат обоснование всех аспектов католического учения. Фома придает христианскому учению юридический оттенок, оно предстает у него законом веры и благодати (*lex fidei et gratiae*), Аквинат обосновывает полномочия папы римского — вселенского епископа и викария Христа на земле. Наряду с властью управления папа располагает, согласно Аквинату, властью непогрешимого наставника в вопросах веры и морали, поэтому смиренное подчинение его решениям является условием спасения. Папа, по мнению Фомы, располагает также властью над всеми светскими правителями, может их смещать с трона и освобождать их подданных от присяги на верность.

Фома Аквинский стал отцом теологии папства и Римской церкви. В работе «Книжица против заблуждений греков» («*Opusculum contra errores graecorum*»), написанной по поручению Урбана IV (1261—1264) для осуществления унии с восточной церковью, он соединил доктрину о высшем авторитете епископа Рима с взглядом на то, что папа обладает полновластием и непогрешимостью. В этом он опирался на сфабрикованные в церкви документы, особенно на «Книгу сокровищ» (*Liber thesaurorum*), приписывавшуюся Кириллу Александрийскому. Эти взгля-

ды нашли потом выражение в церковной догматике — в булле Бонифация VIII «*Unam sanctam*» и в решениях I Ватиканского собора. В творениях Фомы Аквинского выразился и такой существенный аспект католической теологии, как ее рационализация. По мнению Фомы, можно разумно обосновать не только существование Бога, бессмертие человеческой души, но также и необходимость надприродного откровения. Рационализация теологии, начавшаяся еще Августином, у Фомы стала фактором, соединяющим различные элементы католического вероучения в единую целостную систему. В гимнах и молитвах Фомы сильны и мистические настроения.

Шотландский францисканец Иоанн Дунс Скот (ок. 1266—1308) преподавал в Оксфорде, Париже и Кёльне, отрицал необходимость рационального обоснования истин веры, утверждал примат божественной воли. В теологии особое значение получила защита им учения об изначальной непорочности девы Марии (*immaculata conceptio*). Его философия стала официальной доктриной францисканцев. От церкви он заслужил титулы «утонченный доктор» («*Doctor subtilis*») и «марианский доктор» («*Doctor Marianus*»).

В церкви сложилась тенденция закрепить власть папства в системе канонического права. Уже Григорий VII привлек для этих целей юриста Ансельма Лукканского, труд которого «Собрание канонов», опиравшийся на «Лжеисидоровы декреталии», дал правовое обоснование абсолютной власти папы. Из этого сборника впоследствии многое заимствовал болонский монах Грациан (XII в.) при создании своей книги «Согласование расхождений в канонах», которая стала вскоре составным элементом церковной догматики. Петр Ломбардский включил декреты Грациана в свои «Четыре книги сентенций». В XIV в. появляются попытки противодействовать притязаниям церкви на власть в государстве. В 1324 г. ректор Парижского университета Марсилий Падуанский (ок. 1280—1313) сформулировал идею разделения сфер церковной и государственной власти. В сочинении «Защитник мира» он писал, что духовенство должно подчиняться государству. Мир в обществе, по его мнению, подрывают римские епископы; служителей церкви за их проступки нужно предавать светскому суду, причем судебная власть должна принадлежать только монарху. Организация церковных соборов должна быть делом светской власти; ей же надлежит утверждать папу. С точки зрения Марсилия, толкования священных книг деятелями Парижского университета выше папских. Мыслитель выступил за секуляризацию церкви, за отмену церковной десятины, за веротерпимость, в чем пошел дальше Оккама. В 1327 г. он был отлучен от церкви и осужден как еретик на смерть.

Ереси XI—XIII вв.

На протяжении ряда веков официальной церкви как восточной, так и западной, приходилось бороться с многообразными ересями. Они, как правило, отражали протест против авторитарной идеологии, освящавшей неудобные тем или иным социальным слоям или этническим группам господствующие порядки. В идейном плане этот протест выражался или в отрицании земного мира как господства дьявола, или, наоборот, в возвышении человека посредством придания ему божественного статуса. Соответственно различают ереси дуалистические, восходящие к манихейству, и пантеистические, в основе которых лежала идея единства Бога и мира. Большое влияние на идеологию ряда западных ересей оказали оппозиционные движения в Византийской империи. Ересь павликиан (от имени ап. Павла), появившаяся в Армении в VII в., вылилась в IX в. во всеобщее восстание против феодального византийского государства. Павликиане считали земной мир вместе с его порядками, господствующей церковью миром Сатаны, с которым должен бороться каждый христианин. Они отказывались от посещения церкви, от крещения, причастия, постов, не почитали богородицу, апостолов, святых, иконы, отвергали Ветхий Завет и опирались на Новый Завет, особенно на послания апостола Павла. Павликиане проповедовали равенство, основывая общины, в которых их члены пользовались равными правами. Выселенные на Балканы, они способствовали появлению в X в. ереси богомилов (по имени ее основателя Богомила). С Балкан ересь распространилась на Запад. Богомильство отразило настроения крестьян, попавших в феодальную зависимость, позже оно выступает как городское еретическое движение. Богомилы призывали к отказу от несения феодальных повинностей, неповиновению властям. Они создавали общины, руководимые наставниками; во главе общин стоял папа. Движение это не было единым: одни наставники призывали к терпению, другие участвовали в крестьянских восстаниях. Учение богомилов тоже не было однородным, но в целом это была дуалистическая система: существует два мира — добра и зла, Бога и дьявола. В богомилах обитает Святой Дух, посланный Богом, а в церкви господствует Сатана. Отсюда отрицание крещения, причащения, всех внешних атрибутов церкви. Многие идеи павликиан и богомилов легли в основу западных ересей.

В конце XI — начале XII вв. в Европе идет процесс возрождения городов; их стремление к самостоятельности сталкивается с феодальной церковью. В городах возникают движения, направленные на ослабление церковного авторитаризма; в них участвуют главным образом ремесленники, купцы, городская беднота, — это так называемые бюргерские ереси.

Идеология ересей не ограничивалась пределами дуалистического восприятия мира в XII—XIII вв., и особенно в последующие века. На Западе ереси представляли собой не только общественные движения, но индивидуальное творчество мыслителей, выступавших с рационалистических или мистико-пантеистических позиций. Еретическими церковь считала учения философов-схоластов Иоанна Скота Эриугены, Пьера Абеляра, Амальрика Бенского, Давида Динанского и многих других. Естественно, эти учения питались оппозиционными настроениями населения, — в одной Франции, писал Абельяр, «в настоящее время рождается тысяча ересей», и вряд ли это было сильным преувеличением. Ереси распространялись в Тулузе, Аррасе, Орлеане, Равенне и других городах, они проповедовались от имени одиночек или руководителей различных по численности групп. Сам Абельяр, выступивший против церковного догматизма и авторитаризма с рационалистических позиций, был осужден церковью на Суассонском и Санском соборах, при нем сжигали его сочинения. Свои дни он кончил в монастыре.

Судьба одного из учеников Абеляра, итальянского политического деятеля Арнольда Брешианского (конец XI или начало XII в. — 1155) была более плачевной. Арнольд возглавил борьбу горожан Брешии против епископа — сеньора города, за что Латеранским собором был осужден (1135) на изгнание. Во Франции он вместе с Абеляром боролся против Бернара, а также резко критиковал католическую церковь, папу и епископов «за безобразную жизнь», за алчность, продажность и лицемерие. Он требовал лишить духовенство собственности и светской власти, передать богатства духовенства городским коммунаам. В 1145 г. он прибыл в Рим, где в результате народного восстания в 1143 г. установилась республика. Арнольд принял деятельное участие в борьбе за ее сохранение. Вступивший в 1154 г. на папский престол Адриан IV применил в отношении Рима интердикт. Арнольд был заключен в тюрьму и затем казнен. Сожженные его останки были брошены в Тибр.

Значительное влияние на последующие еретические движения оказали идеи калабрийского монаха Иоахима Флорского (1132—1202), учение которого церковь не раз подвергала осуждению. Иоахим разделил историю общества на три периода: время Бога Отца, когда господствует Моисеев закон рабского послушания; период Нового Завета — царства утренней зари, сыновнего послушания; и наконец, ожидаемый после 1260 г. период Духа Святого и вечного Евангелия — царство свободной любви, когда алчная церковь, стремящаяся к господству над простым народом, утратит свою силу и установится справедливость. Это свершится без деятельного участия людей, в силу предопределенности процесса. По крайней мере два момента учения Иоахима были несовместимы с официальным вероучением: раздельное существование лиц Трои-

цы и преходящий характер Ветхого и Нового Заветов. Несмотря на это, францисканский орден принял его учение. В то же время из среды радикальных членов ордена — спиритуалов-иоахимитов — вышли предводители народных восстаний против феодального гнета Герардо Сегарелли (сожжен в 1300 г.) и Дольчино (казнен в 1307 г.). Учение Иоахима повлияло на идеологию крестьянско-плебейских ересей, распространившихся в XIII—XV вв. Наиболее заметным иоахимитом XIII в. был спиритуал Пьер Оливи (1245—1298), а также его сторонники, обличавшие богатства и светские притязания церкви и проповедовавшие в соответствии с концепцией Иоахима «царство Святого Духа».

К XII в. восходит ересь вальденсов (по имени основателя ереси Пьера Вальда, или Вальдеса). Она была распространена среди ремесленников и крепостных крестьян южной Франции (поэтому ее называли также ересью «лионских бедняков»), потом перекинулась на другие области Европы. Общины вальденсов существовали в течение нескольких веков (некоторые общины существуют в Италии до сих пор).

В 1176 г. купец Пьер Вальд создал общину «совершенных», которые отказались от собственности, призвали к восстановлению первоначальной нищеты церкви, к соблюдению равенства всех членов общины. Крестьянско-плебейские слои выступали за абсолютную бедность, за равенство имуществ. Проповедь бедности была вызовом чрезмерному богатству церкви. С середины XIII в. вальденсы открыто противопоставляют себя католической церкви, резко критикуют иерархию, призывают к ликвидации церковной собственности. Папу они называли алчным волком и Иродом, а католическую церковь — блудницей Апокалипсиса. Они отвергали духовное сословие: «лионские бедняки» говорили, что каждый «совершенный» — сам себе священник и церковь. Вальденсы отказались от таинств, отвергли догмат о чистилище, тем самым устранили притязания церкви на контроль за душами умерших. Они не поклонялись иконам, не почитали крест, считая, что поклонение орудию казни безнравственно. Украшение церкви рассматривали как грех. Учение вальденсов сформировалось под влиянием богомилов: земной мир — порождение зла. В разных регионах Европы и в разные периоды учение вальденсов приобретало свои специфические черты. «Лионские бедняки» отвергали догмат о троичности Бога, молитвы за умерших; считали, что души телесны, они странствуют и засыпают на Земле. Вальденсы Пьемонта в XIV в. отказались от догматов телесного воплощения и воскресения Христа. Католическая церковь жестоко преследовала «вальденсов». Их сжигали в Испании, в Германии; официально они были осуждены вместе с катарами в 1215 г. на IV Латеранском соборе.

Ересь катаров (от греч. «καθαρός» — «чистый»), последователей павликианства и богомильства, стала распространяться в Европе в

XI—XII вв. Термин появился в 60-е годы XII в., хотя само учение обнаружилось еще в первой половине XI в. в Италии. Общины катаров были в социальном плане неоднородными: это главным образом ремесленники и торговцы, купцы, бедняки города и деревни, хотя на юге Франции и в итальянских городах при Иннокентии III к катарам примыкала богатая земельно-торговая знать, часть светских феодалов. Всех их объединяла ненависть к папскому Риму. Они отказывались признавать духовенство, погрязшее в роскоши и наслаждениях. Учение катаров быстро распространилось не только потому, что отвечало оппозиционным настроениям множества людей, но и потому, что в яркой форме объясняло причину происхождения зла в мире. Идейной основой их отрицательного отношения к церкви был дуализм, правда, в ранний период катаризма не у всех отчетливо выраженный. К XIII в. все катары признали наличие двух противоположных начал: земного мира, сотворенного дьяволом, и мира, принадлежащего истинному Богу. Они исходили из того, что творение должно соответствовать творцу. Всеблагий Бог не мог быть творцом испорченного, тленного и изменчивого мира, его создал сын бога мрака дьявол. В духе гностической традиции катары были противниками иудаизма; они считали Ветхий Завет творением дьявола. Ломбардские катары утверждали, что все, написанное в Книге Бытия о творении мира, на самом деле повествует о деяниях дьявола. Видимый мир есть истинный ад. Человечество делится на две категории: у одних душа зла по природе, они не спасутся, а другие — это некогда плененные Сатаной (в отличие от богомилов, его называли Люцифером) ангелы, души которых были заключены им в материальные оболочки. Бог послал для вызволения ангельских душ Христа, который не был ни богом, ни человеком, но совершенным ангелом. Большая часть катаров не верила в церковное учение о смерти и воскресении Христа. Катары отвергали крест; церковные таинства считали дьявольским обманом; выступали за публичную исповедь. Церковь объявила катаров «новыми манихеями».

Главным центром катаров с XII в. стала Южная Франция. Здесь катаров называли альбигойцами (по названию города Альби, находящегося в Лангедоке). В 1145 г. в Южной Франции с миссией побывал Бернар Клервоский; далее на соборах в Реймсе (1148), Туре (1163), Ломбере (1165) катары были признаны еретиками. В ответ катары заявили об отделении от Римской церкви и о создании собственной организации в Лангедоке. Борьба с альбигойцами обострилась при Иннокентии III, который, бесславно закончив крестовые походы, решил упорядочить церковные дела. В 1204 г. из Испании в Лангедок прибыл один из первых инквизиторов Доминик де Гусман, который вел яростные споры с катарами. В дальнейшем папство организовывало крестовые походы рыца-

рей Северной Франции против Лангедока (1209—1229), именуемые альбигойскими войнами. Еретиков сжигали на всей территории Южной Франции — в г. Безье в церкви св. Магдалины в один день перебили 7 тысяч человек, в том числе детей, женщин и стариков. К концу XIII в. движение катаров было подавлено.

С конца XII в. в еретических учениях все большую силу приобретает противоположное дуализму мировоззренческое направление — пантеистический монизм, стремление представить Бога, мир и человека в единстве, хотя степени этого единства могли быть различными. Это единство могло пониматься как растворение природы в Боге (мистический пантеизм) или растворение Бога в природе (натуралистический пантеизм). При этом в основе того и другого пантеизма лежала идея ценности, возвышения человека, признания окружающего мира достойным любования и изучения. Видимо, некоторое ослабление в этот период еретического дуализма с его пессимистическим взглядом на земной мир и одновременно усиление пантеистических тенденций в еретических учениях не было случайностью: XIII—XIV вв. в Европе — период высокого Средневековья, вобравшего в себя положительный опыт борьбы городов за независимость, накопленный интеллектуальный потенциал в идеологическом противостоянии феодальной церкви. Пантеизм выражал потребность в ориентации не на потусторонний, а на земной мир. Приятие мира и человека как блага не препятствовало критике еретиками католической церкви как организации и как идеологии. Одной из таких ересей были амальриканы, исходившие из учения парижского магистра теологии, преподававшего и светские науки, Амальрика (Амори) из Бена (ум. ок. 1207 г.). Он испытал влияние Эриугены, натурфилософии Шартрской школы, эсхатологии Иоахима Флорского. Амальрик проповедовал мистический пантеизм: Бог, по его мнению, есть единое. Из него посредством идей исходят все вещи, и к нему же они возвращаются. Различие между Богом и миром кажущееся. Бог проявляется во всем, в том числе в человеке, тем самым Амальрик дискредитировал идею ничтожества и греховности человека, которую акцентировала католическая церковь (это отразилось, в частности, в сочинении Иннокентия III «О презрении к миру»). В пантеизме заключена и идея равенства людей — не в греховности, но в божественном достоинстве. Согласно Амальрику, Бог может быть понят только в своих творениях, подобно тому как свет не воспринимается сам в себе. Амальрик выразил новый взгляд на человека: это носитель «просвещенного духа», он достигает божественной благодати в земной жизни. В людях, обладающих знанием, живет Дух Божий. Амальрик и его последователи отвергали идею бессмертия. То, что называют адом, — это невежество, а рай — это знание, образованность. Он отвергал духовенство, религиоз-

ные обряды и культ. Таким образом, церковь как посредник между человеком и Богом представлялась излишней. Амальрику приписывали идеи о трех эпохах в жизни человечества, соответственно трем лицам Троицы. Будто бы Бог проявился трижды в лице человека: период Отца начался с Авраама, Сына — с Иисуса, период Святого Духа — с Амальрика. Его последователи ждали установления царства Божьего на Земле. В 1204 г. большинство преподавателей Парижского университета отвергло учение Амальрика, а папа отлучил его от церкви. Самые активные последователи Амальрика (амальриканы), магистры и лиценциаты Парижского университета, были казнены в 1210 г., тело их учителя вытащили из могилы и закопали как преступника.

О притягательности пантеистических идей в этот период свидетельствует и философия Давида Динанского (конец XII — нач. XIII в.), осужденная Парижским собором 1210 г. и Латеранским 1215 г.; его сочинение «О частях» подлежало запрету и сожжению. Он утверждал тождественность Бога, материи и мирового разума («материя мира есть сам Бог», «Бог есть разум всех душ»). Поскольку первая материя есть основание и состав всех вещей, она же есть Бог, ибо основанием вещей может быть только Бог.

Последователями Амальрика были «братья и сестры свободного духа», спиритуалы пантеистического направления, которые признавали тождество мира и Бога, считали, что в силу божественности своей природы человек может достичь полноты блаженства в земной жизни. Таким образом отрицалось посредничество церкви. Откровение человеку не нужно; он собственными силами может дойти до состояния совершенства, в котором невозможно будет грешить. «Свободный дух» отвергал таинства, Священное Писание, церковную иерархию. Через некоторое время они слились с движением бегинов (от голл. *begen* — «нищенствовать») — название шло от женских религиозных объединений в так называемых домах, или дворах бедности, распространенных во Фландрии и Нидерландах. Там и появилось движение бегинов в конце XII в., а затем распространилось в других странах Европы, где они назывались по-разному: бегарды, фратичелли, лолларды. Наиболее примечательной является ересь бегардов, названная так по имени основателя — бывшего льежского священника Ламберта ле Бега (ум. 1180). Бегарды были неоднородны в социальном плане: среди них были и ремесленники, и крестьянско-плебейские слои, и те, кто объединялся для совместного труда и жизни, и те, кто жил отдельно; были и бродячие бегарды. Они проповедовали идеи абсолютной бедности, отрекались от частной собственности, оказывали помощь больным, старикам, детям-сиротам. Вместе с тем бегарды обличали католическую церковь и папу. Преследования бегардов начались с 1274 г. Вьеннский собор

1311—1312 гг. предал их проклятию. Их обвинили в стремлении достичь совершенства еще в этой жизни, при этом без помощи молитв, в отклонении посредничества церкви, в трактовке блаженства как способности человеческого ума по самой его природе. В самом деле, бегарды считали, что человек в этой жизни может стать совершеннее Иисуса Христа и тогда ему не надо будет ни молиться, ни поститься, ни выполнять предписания церкви. Бог есть формально все существующее, он находится во всем и познает себя в человеке. Бегарды не признавали ни ада, ни чистилища. В XIV в. много бегардов погибло на кострах инквизиции.

Из сохранившихся еще в XV в. бегардов часть перешла к «Братьям общей жизни». Это мистико-аскетическое течение возникло в Нидерландах во второй половине XIV в.; его последователи жили вместе, имущество было общим. Самым ценным богатством они считали бедность. Слава, почести, все мирское с его радостями отвергалось. Не уделяя много внимания церковным обрядам, главным они считали чистоту души, благочестие, примером чему был для них Христос. Основателем первого общежительного братства был Герард Гроот из Девентера (1340—1382), Девентер же стал центром общин, рассеянных по другим городам, а в девентерской школе воспитывались Эразм Роттердамский и Николай Кузанский — видные представители немецкого гуманизма эпохи Возрождения.

В 1328 г. к папскому суду в Авиньоне был привлечен успевший к этому времени умереть знаменитый философ и теолог Иоганн (Мейстер) Экхарт (ок. 1260—1327) за то, что «совратил множество народа в Германии и иных местностях в эту веру, соблазнил их распространять эти лжеучения». Есть свидетельства того времени, что часть идей он заимствовал у бегардов. В 1329 г. папа Иоанн XXII (1316—1334) издал декрет, осудивший Экхарта за то, что тот учил в своих проповедях простонародье ложной и враждебной вере. Среди осужденных положений первое место занимал тезис: «мир всегда существовал и будет существовать», ибо он извечно творится вновь. Учение Экхарта было близко к пантеизму. Он полагал, что человек по меньшей мере равен Богу, люди равны между собой, познание доступно каждому, для этого не нужно Божье соизволение. В учении Экхарта содержалась мысль о стирании сословных различий, что было для церкви худшей из ересей.

Средневековые ереси постепенно подтачивали устои феодализма, открывая путь возникновению и развитию новой формации; в них содержались идеи, которые привели к глубокому кризису католической церкви — к Реформации и одновременно к расширению сферы внерелигиозных видов деятельности. С тех самых времен и до сего времени

церковь квалифицирует как еретическое любое учение, не соответствующее церковной догме.

Церковь в XIV—XV вв.

Учение Фомы Аквинского о церкви было использовано папством для обоснования своей юрисдикции. Первым к нему обратился Бонифаций VIII (1294—1303), который в своей известной булле «*Unam sanctam*» придал положениям Фомы Аквинского характер догматов веры. Подоплекой воинствующей направленности этой буллы была борьба Бонифация с французским королем Филиппом IV (1285—1314). После эпохи крестовых походов притязания престола св. Петра натолкнулись на сопротивление развивающихся национальных монархий. Конфликт осложнялся и личным столкновением папы и короля. Бонифаций VIII, хотевший отлучить от церкви короля и освободить его подданных от присяги, был в сентябре 1303 г. на два дня захвачен французским отрядом и подвергнут унижению. Борьба папы с королем, которого поддерживали горожане и французские юристы, закончилась поражением папства, несмотря на такую меру, как интердикт, наложенный на всю Францию в 1303 г. С 1304 г. папой становится француз Бертран Август, епископ Бордоский, принявший имя Климента V (1305—1314), а с 1309 г. началось так называемое «Авиньонское пленение» пап. Климент V стал первым папой, резиденция которого находилась не в Риме, а в Авиньоне. Этот период, называемый также «Вавилонским пленением церкви», длился до 1377 г., когда Григорий XI (1370—1378) вернулся в Рим, отступив перед угрозой римлян, что они изберут себе другого папу.

Следствием «Авиньонского плена» стал так называемый Великий западный раскол (1378—1417). В этот период папами римскими считались одновременно два, а то и три иерарха, поддерживавшиеся разными группами кардиналов и государствами. Они взаимно анафематствовали друг друга и вели борьбу всеми средствами. Подчинение пап французским королям означало в то же время свободу действий против интересов властителей других государств. Идея папской власти продолжала насаждаться в теологии и церковном праве. Но все чаще раздавались голоса, что всемирная политическая власть папы является отступлением от Евангелия. С критикой папства выступили многие писатели. Значительный отклик получила книга Марсилия Падуанского «Защитник мира» (1324). Книга Джона Виклифа «Трактат о власти папы» (1379 г.) возбудила не только интеллектуальное, но и народное движение. Такое влияние оказали и выступления Яна Гуса, Иоахима Флорского, Уильяма Оккама и др. Ослабел и страх светских властителей перед угрозой церковного отлучения. Миряне все более узнавали о расправах и деморализа-

ции папского двора. Все это надломило систему папской светской власти, созданную Иннокентием III и его преемниками.

В среде самого духовенства и богословов осознавалась потребность в реформах церковного управления, что и проявилось в «соборном движении». Деятели этого движения желали покончить с папским абсолютизмом в интересах поместных церквей и укрепляющихся национальных монархий. Соборное движение настаивало на необходимости реформы церкви и признания руководящей роли собора епископов национальных церквей, который обладает верховенством над папой. Собор в Пизе (1409) вызвал на свой суд обоих пап — Григория XII Римского (1406—1415) и Бенедикта XIII Авиньонского (1394), которые отказались прибыть и решениям собора не подчинились. Тогда собор низложил их как раскольников и избрал нового папу — Александра V (1409). Его преемником стал Иоанн XXIII (1410), Балтазар Косса, бывший в молодости морским пиратом. Так, на престол св. Петра стали претендовать сразу трое пап. Под нажимом иерархии Иоанн XXIII был вынужден созвать новый вселенский собор, тем более, что во многих местах, особенно в Чехии, шло брожение и распространялись антикатолические идеи Виклифа и Гуса. Собор был созван в Констанце (5 ноября 1414—22 апреля 1418 гг.). Собор этот при самом своем открытии потребовал, чтобы все три папы отреклись от своего сана. По предложению канцлера Парижского университета Жана Жерсона (1363—1429), собор провозгласил, что является представителем всей церкви, имеет власть непосредственно от Бога, и каждый верный католик, а более всего — папа, обязан повиноваться его суду и решениям. На этой основе собор низложил всех трех пап и выбрал нового — Мартина V (1417—1431). Это соборное решение и вмешательство светских властей завершило период западного раскола. Провозглашенный епископатом принцип верховенства вселенского собора над папами остался только декларацией, ибо кризисная ситуация в церкви требовала централизации управления.

Столкновения папства с интересами поместных церковных группировок продолжались и на Базельском соборе (1431—1449), созванном папой Евгением IV (1431—1447). Этот собор допустил папских легатов к участию в заседаниях только после того, как они дали присягу в том, что признают верховенство собора над папой. Базельский собор не прервал заседаний и после переноса собора Евгением IV в Феррару. Собор устроил процесс над папой, низложил его и избрал папой в 1439 г. под именем Феликса V герцога Савойского Амадея, который после десяти лет правления сложил с себя эти полномочия и признал законным папой преемника Евгения IV — Николая V (1447—1455), даровавшего ему в ответ кардинальское звание. На соборах в Пизе, Констанце, Базеле оказалось, что вера в высшую власть папы в церкви перестала быть

всеобъемлющей. Тем не менее на соборе во Флоренции (1439), когда устанавливалась уния с греческой церковью, было подчеркнуто верховенство папы над собором. Акт об унии подписал и московский русский митрополит Исидор, грек по национальности. Однако русский епископат и великий князь Василий II отказались принять унию. Вскоре уния была отвергнута и в Византии.

Видным деятелем католической церкви в эпоху Возрождения был Николай Кузанский (1401—1465), прославившийся своим философским творчеством, во многом обусловившим последующее развитие европейской философии. Уроженец Германии, в юном возрасте он обучался в школе «братьев общей жизни» в Девентере, известной своим нетрадиционным для официального католицизма подходом к содержанию и формам обучения; в дальнейшем учился в Гейдельбергском университете; в школе церковного права — в Падуе — он увлекся естественными науками; в Риме вошел в круг итальянских гуманистов. Вернувшись в Германию, изучал богословие, стал священником и поднимался затем по ступеням церковной карьеры, став в 1448 г. кардиналом. Церковно-политическая деятельность Николая Кузанского совмещалась с глубокими философско-теологическими изысканиями, призванными онтологически обосновать решение ряда проблем практического характера. Сердцевиной философского учения мыслителя был принцип совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*), заключающий в себе сильную пантеистическую тенденцию; кроме того, весьма плодотворной была идея бесконечного процесса познания человеком мира, а также характерная для итальянских гуманистов идея достоинства человека («человек есть второй Бог»), — все это содержалось в сочинении 1440 г. «Ученое незнание». Николай выступил против средневековой схоластики, в известной мере сковывавшей философскую мысль. В диалогах «Простец об уме», «Простец о мудрости», «Об опыте со взвешиванием» схоластике противопоставляется здравый смысл простеца — мирянина, со знанием дела рассуждающего о религиозно-философских проблемах.

Николай Кузанский сыграл большую роль и в собственно церковных делах. Ощутив глубокий кризис католической церкви, он пытался предпринять кое-какие шаги для его преодоления. На Базельском соборе в 1433 г. Николай присоединился к мнению тех кардиналов, которые считали необходимым усиление авторитета церковного собора. В 1434 г. появились сочинения «О всеобщем согласии» и «О власти вселенских соборов по отношению к папе», где он доказывал превосходство собора над папой: именно соборные решения должны быть обязательными для церкви. Здесь же он высказал сомнения относительно подлинности «Константинова дара» — документа, использовавшегося па-

пами для удовлетворения претензий на светскую власть. Кузанец рассматривает церковь как единый организм, включающий и светские власти, и духовенство, выражающий как естественное, так и божественное право.

Поняв, что собор бессилён в решении реальных задач, Николай перешёл на сторону папы. В дальнейшем он предпринимал попытки преодолеть религиозные распри и тем самым обеспечить мир в Европе. В полном соответствии с принципом совпадения противоположностей в трактате «О мире веры» (1453) он выдвигал идею объединения всех религий, прежде всего христианства и ислама, а кроме того, иудаизма, индуизма, зороастризма, монофизитства, язычества и т. д. — на основе веры в единого Бога: «одна религия существует во множестве обрядов». В этой позиции заключалось, по существу, требование религиозной терпимости. Правда, после захвата турками Константинополя он организовал крестовый поход против турков, закончившийся неудачей.

Кузанец выступал с требованием реформ в церкви. Он критиковал церковь за забвение принципов смирения и бедности, за её стремление к земным богатствам, за корыстолюбие, за стремление к власти. Он выступал против конкубината, nepотизма и симонии, против нерадивого отношения клира к обязанностям. Но даже в церковно-политических сочинениях Николай выходил за пределы официальной церковной доктрины, проявляя широту и независимость мысли, — не случайно он принадлежал к когорте гуманистов и учёных эпохи Возрождения, внося значительный вклад в её духовную культуру.

Инквизиция

Для борьбы с ересями католическая церковь создала специальное судебное учреждение — инквизицию (от лат. *inquisitio* — розыск). Деятельность инквизиции началась в понтификат Луция III (1181—1185), который в 1184 г. приказал всем епископам, чтобы в местах, заражённых ересью, они лично или через уполномоченных ими лиц разыскивали еретиков и после установления вины предавали их в руки светской власти для исполнения соответствующей кары. Такого рода епископские суды получили название инквизиционных судов. Развитие в Западной Европе товарно-денежных отношений, усиление политической роли городов, борьба крестьянства и бюргерства против феодалов, облекавшаяся в идейную форму ересей, распространение образования и связанного с ним свободомыслия вызвали в XIII в. первый серьёзный кризис католицизма. Церковь преодолевала этот кризис путем организационных преобразований и идейного обновления. Это и учреждение нищенствующих монашеских орденов — доминиканского и францискан-

ского, — и принятие в качестве официальной томистской доктрины с ее учением о гармонии веры и разума, и наконец, создание инквизиции. На IV Латеранском соборе 1215 г. введена обязательная исповедь. Лица, уклоняющиеся от нее, не допускались к причастию и отлучались от церкви со всеми гражданскими последствиями. Собор запретил чтение Библии мирянам, вменил в обязанность митрополитам разыскивать еретиков, используя в инквизиционной деятельности и ревнителей-мирян. Тулузский собор 1229 г. потребовал создавать специальные организации мирян, которые занимались бы розыском еретиков. Деятельность существовавших трибуналов не удовлетворяла римскую курию, поэтому папы назначили в разные страны своих собственных инквизиторов. Этот обычай установил Григорий IX (1227—1241), который в 1227 г. поручил доминиканцам организацию специальных трибуналов в тех странах и орденских провинциях, где существовали какие-либо еретические движения.

Инквизиция стала средством уничтожения политических противников, социальных и личных врагов. Орден доминиканцев играл главную роль и в испанской инквизиции, возобновленной объединителями страны, королевской четой Фердинандом V Арагонским (1472—1516) и Изабеллой Кастильской (1475—1504) в 1478 г., и утвержденной папой Сикстом IV (1471—1484). Эту инквизицию историки характеризуют как церковный институт, опирающийся на государственную власть. По папскому поручению в 1480 г. в Севилью были посланы в качестве инквизиторов доминиканцы Морилло и Хуан де Сен-Мартен, которые прославились там неслыханной жестокостью. Фома Торквемада (1420—1498), великий инквизитор Испании, ввел практику аутодафе (акта веры), публичного исполнения приговора над еретиками, создал кодекс и процедуру инквизиционного суда. По свидетельству Х. А. Льюренго, секретаря мадридской инквизиции 1789—1791 гг., за 18 лет своей деятельности (с 1480 по 1498 г.) Фома сжег живыми 10 220 чел., предал символическому сожжению 6860 персон, подверг опозорению, конфискации имущества и пожизненному тюремному заключению 97 321 чел.

Теоретическое обоснование своей инквизиторской деятельности доминиканцы находили во многих буллах и наставлениях пап, а также в аргументации теологов. По мнению Фомы Аквинского, упорных еретиков не следует терпеть, но нужно карать смертью. Особенно знаменитыми были имена немецких инквизиторов Генриха Инститориса и Якова Шпренгера, авторов книги «Молот ведьм» («Молот на колдунов» — «*Malleus maleficarum*»). Понятие колдовства является одним из важных элементов средневековой религиозности. До XIII в. наказания

колдунов не имели массового характера. В XIII в. устанавливается взгляд на колдовство как на ересь, которая подлежит суду инквизиции. Папские буллы с того времени резко выступают против колдунов, в особенности послания Иннокентия VIII (1484—1492), Юлия II (1503—1513), Адриана VI (1522—1523), в которых есть высказывания о том, что колдуны обоего пола предаются блуду с дьяволами и причиняют людям всякие злодеяния. Инквизиционные процессы и казни на некоторое время упрочили влияние церкви, но не предохранили ее от кризиса.

Католицизм в XVI в. Реформация и Контрреформация

Глубокий кризис потряс католицизм в XVI в. Его социальной основой был начавшийся переход от феодализма к капитализму. Противоречие между средневековой концепцией христианства, выраженной в католицизме, и формирующимися буржуазными общественными отношениями разрешилось Реформацией. Появился протестантизм, новое направление в христианстве, более соответствовавшее нарождающимся буржуазным отношениям. Борьба крестьянства и горожан против феодализма в силу условий временн носила характер религиозной борьбы против католицизма, освящавшего традиционные институты, выступала как требование реформы церкви. Она была направлена против католической иерархии как первого феодального сословия. Дворянство и часть государей, участвовавших в этом движении, использовали реформу для устранения власти папства, подчинения церкви государству, секуляризации церковных земель. В то же время крестьянское и плебейское крыло реформационного движения выступало против дворянства и имущественного неравенства. Реформация, начатая Лютером в 1517 г., осуществила разрыв единого христианского западного мира. Это стало самым знаменательным фактом в церковной истории со временн разделения Восточной и Западной церквей, намного превзошедшим воздействие «великого раскола» в Западной церкви. Была поставлена под вопрос не только проблема папской юрисдикции, но и сама идея католичности Римской церкви. Это требовало от папства мобилизации всех сил для противостояния новому движению. Феодальная реакция, еще весьма сильная в странах с замедленными темпами буржуазного развития, ответила Контрреформацией.

После выступлений Лютера и начала Реформации римские папы не только не отказались от задач мирового господства, выдвинутых их предшественниками, но и стали придавать им все большее догматическое значение. Лев X (1513—1521) в столь знаменательном 1517 г. за-

вершил работу V Латеранского собора, принявшего несколько общих рекомендаций о реформе в церкви. Буллой «*Pastor aeternus gregem*» он подтвердил теократическое учение, содержавшееся в знаменитой булле «*Unam sanctam*» Бонифация VIII. В ответ на выступление Лютера папа поручил кардиналу Казтану (Фоме де Вио) вести переговоры с новым реформаторским движением в церкви. 15 июня 1520 г. была торжественно оглашена булла «*Exurge Domine*», осуждающая Лютера и приказывающая сжечь его труды, которых сам папа не читал. Римская курия тогда полагала, что этими каноническими мерами бунт горстки монахов, священников и мирян будет пресечен в корне.

Сменивший его папа Адриан VI (1522—1523) был сторонником реформы римской курии и искал соглашения с представителями Реформации. В 1523 г. он велел прочесть на рейхстаге в Нюрнберге обращение, которым были начаты осторожные католические реформы в немецких землях. Но этот папа скончался через год после начала своего понтификата. Новый понтифик, Климент VII (1523—1534), вступил в борьбу против австрийских Габсбургов. Тем самым этот папа вызвал вторжение в Италию войск Карла V, главного противника протестантов, и захват ими Рима, сопровождавшийся разорением «вечного города», неслыханным со времен варваров. Переждавший семимесячный разгром за стенами замка св. Ангела, папа признал испано-германское господство Габсбургов в Италии и право Карла V на императорскую корону. Распри в католическом лагере существенно ослабляли контрреформацию. В последние годы понтификата Климента VII началось отделение от папства английской церкви.

Следующий папа, Павел III (1534—1549), попытался, руководствуясь идеями Иннокентия III, освободить от присяги подданных английского короля Генриха VIII, но никакого воздействия эта мера не оказала. Пытаясь направить реформационные процессы в приемлемое русло, Павел III назначил кардиналами многих сторонников умеренных реформ в католической церкви. Под председательством одного из них, Контарини, была создана комиссия, которая в 1537 г. предложила достаточно осторожную программу преобразований в церкви. Ее проект заимствовался из опыта Испании, где после Севильского собора 1478 г. начался подъем уровня образования духовенства, велась борьба за укрепление церковной дисциплины, против симонии и nepотизма, реформировались монашеские ордены, деятельность которых направлялась на миссию среди мусульман в отвоеванных христианами землях и на душепопечение христианского населения страны. Учреждением должности генерального (великого) инквизитора Арагона, Кастилии и Леона была создана новая форма инквизиции, непосредственно связанная с государством.

Этот опыт использовал Павел III и в 1542 г. буллой «*Licet ab initio*» учредил Высший апостольский трибунал. Перед этим центральным инквизиционным судом в Риме должны были предстать все, подозреваемые в ереси, независимо от их сословия и положения. Инквизиции придавался характер универсального института. Она преследовала не только протестантов, но и всякое свободомыслие, антиклерикализм, прогресс научной мысли. Инквизиция давала огромные доходы от конфискаций имущества казненных и осужденных. Сеть инквизиционных судов существовала во всех католических странах, в том числе в американских колониях Испании. Высший инквизиционный трибунал в Риме мог вести процессы во всем мире.

Тридентский собор. Вероучение постреформационного католицизма

В 1545 г. в Триденте был собран новый вселенский собор католической церкви (XIX по счету). В 1549 г. Павел III приказал перенести собор в Болонью, а затем прервал его. Следующий папа, Юлий III (1550—1555), пытавшийся безуспешно восстановить католицизм в Англии, возобновил в 1551 г. заседания собора. Его преемник, Павел IV (1555—1559), порицал императора Карла V за попытки примирения с протестантами в Германии и не признал Аугсбургского мира 1555 г. Павел IV выступил даже против испанского короля Филиппа II, ревностного католика, призывая на помощь Францию, и заключил мир лишь тогда, когда испанские войска приблизились к Риму. Борьба внутри католического лагеря затрудняла деятельность собора и контрреформационные мероприятия. Работа Тридентского собора была завершена в 1563 г. в понтификат Пия IV (1559—1565). На соборе победили сторонники папства, поддерживающие его притязания на прямое вмешательство в церковные и светские дела любой страны. Они полагали, что только напряжением всех сил и безусловной централизацией церкви можно сопротивляться Реформации, настаивали на непримиримой борьбе с протестантами и усилении папского абсолютизма. Сторонники «соборного движения» потерпели поражение; идеи конциляризма — верховенства собора над папой — были надолго забыты.

Собор предал анафеме учения Лютера и Кальвина, догматизировал доктрины, всемерно поднимавшие папский авторитет. В противовес протестантизму было сформулировано католическое учение о Священном Писании и Священном Предании, первородном грехе и его наследственности, о благодати Божией, об оправдании человека и роли в этом церковной иерархии и таинств, о чистилище, о приоритете папской власти над соборами. В декрете «*De canonicis Scripturis*» собор перечислил

последовательно Писания, отнесенные к богодухновенным. В них вошли все книги Вульгаты, при этом не признаваемые протестантами книги были также объявлены богодухновенными и названы «второканоническими». Определения собора о Предании отличаются острой антипротестантской направленностью. Священное Предание объявлено источником, равнозначным Писанию. Против учения Лютера о спасении только верой и только благодатью независимо от дел закона направлено определение Тридентского собора об оправдании, в котором подчеркивается участие человеческой воли в процессе спасения. Соборные решения вошли в «Тридентское исповедание веры».

Собор принял и ряд дисциплинарных постановлений. В римской курии учреждалась Конгрегация собора для того, чтобы следить за осуществлением принятых решений. Основным учебником католической веры стал «Тридентский катехизис». Каждый священник при вступлении на церковную должность приносил особую присягу на верность папе и Тридентскому вероучению. Собор вел строгую церковную цензуру. Было начато издание «Списка запрещенных книг» («Index librorum prohibitorum»). Обновлялась душепопечительская деятельность епископов и священников, которым запрещалось занятие нескольких епархий или приходов и получение с них доходов. Началась подготовка духовенства в семинариях. Основателем первых духовных семинарий в Италии стал ревностный приверженец контрреформационных мероприятий кардинал Карл Борромео (1538—1584), позднее — епископ Милана, канонизированный в 1610 г. Папа Пий V (1566—1572) в 1567 г. провозгласил Фому Аквинского учителем церкви, признав таким образом его учение в качестве нормативного. В 1570 г. было впервые опубликовано полное собрание сочинений Фомы в 17 томах.

Решения Тридентского собора стали идейной основой католической Контрреформации. В Европе разгорелись религиозные войны. Папа Григорий XIII (1572—1585), получив известие о «Варфоломеевской ночи», вероломной и кровавой расправе над гугенотами во Франции 23—24 августа 1572 г., приказал отслужить благодарственный молебен. Его легаты при католических дворах пытались побудить европейские правительства любой ценой сдержать распространение протестантизма. Григорий XIII создал в Риме несколько учебных заведений — коллегию, преобразованную потом в Григорианский университет, Германскую коллегию для подготовки немецкого духовенства, а также Греческую коллегию для духовенства, предназначенного к миссии в православных землях. При нем была осуществлена также реформа календаря, в получившем его имя Григорианском календаре устранено двухнедельное отставание прежнего — Юлианского — календаря от солнечного года.

В понтификат Сикста V (1585—1590) происходила реорганизация римской курии. Созданная им в 1588 г. система конгрегаций и других учреждений просуществовала до XX в. В том же году гибель испанской «Непобедимой армады» показала неспособность католической партии победить протестантскую Англию и реставрировать в ней католицизм. При папе Клименте VIII (1592—1605) предпринималась новая попытка подчинить Апостольской столице Восточную церковь. В 1596 г. в Польше была заключена Брестская уния, к которой присоединились церкви Украины и Белоруссии. Согласно унии, главой церкви признавался римский папа, принималась католическая догматика, но сохранялась своя обрядность. Католики рассчитывали на то, что к унии присоединится Русская церковь. Эти надежды не сбылись, но униаты стали опорой польского и католического влияния на русских землях.

Монашество в XV—XVI вв.

Стремления к реформам постоянно возобновлялись и особенно усилились в монашеских орденах еще в XV в. В Италии, Испании, Нидерландах, Германской империи многие монашеские общины стремились к соблюдению строгих правил. Возникли братства совместной жизни, провозгласившие «обновленное призвание» (*devotio moderna*). Они возложили на себя обязанность, основываясь на Библии, заниматься душепопечением народа, воспитанием молодежи, благотворительностью. В «Оратории св. Иеронима» (от «*oratorium*» — молитвенный дом), появившейся в Винченце в 1494 г., в «Братстве Божией любви», основанном в Генуе в 1497 г., в римской «Оратории Божией любви» (1498) собирались вместе священники и миряне для религиозного совершенствования и заботы о больных. В 1551 г. была основана Филиппо Нери (1515—1595) Конгрегация оратории, названная так по месту проводившихся им духовных собраний. Конгрегация была утверждена папой Григорием XIII в 1575 г. Нери был канонизирован в 1622 г.; за свою благотворительность он был прозван «апостолом Рима». Ораториане (*patres oratorii*) занимались благотворительностью, миссией, воспитанием молодежи, изучением библейско-богословской литературы. После чтения Священного Писания на этих собраниях пелись гимны, поэтому название «оратории» было перенесено на жанр музыкальных произведений.

XVI век характеризуется расцветом католической мистики, главным образом в Испании в кармелитских монастырях. Тереза Авильская (Тереза Иисуса, Тереза де Хесус, 1515—1582), известная под именем, полученным по месту своего рождения в Авила в Испании, стала в 1534 г. монахиней в кармелитской обители «Воплощения». Она реформирова-

ла орден, создав в 1565 г. первый монастырь босоногих кармелиток, отличавшийся строгими правилами. Прославилась Тереза Авильская своими мистическими сочинениями «Книга о моей жизни», «Путь к совершенству», «Внутренний град души...» Она была канонизирована уже в 1622 г., объявлена учителем церкви и почитается вместе со святым Яго — св. Иаковом — как покровительница Испании. Сподвижником Терезы Авильской в реформировании ордена кармелитов был Хуан Иепес, получивший почетное имя Хуан де ла Крус (Иоанн Креста, 1542—1591), по месту своего рождения близ Авила названный также Авильским. Он прославился своими мистическими и поэтическими сочинениями «Восхождение на гору Кармель», «Пламя живой любви», «Духовная песнь», в которых излагается его учение об очищении души от мрака чувственного мира и воссоединении ее с Богом. Хуан де ла Крус, отмеченный также титулом «экстатического доктора», был причислен к лику святых в 1726 г., а в 1926 признан учителем церкви.

Преобразования совершались и у францисканцев. В 1525 г. среди них выделяются капуцины, названные так по носимым ими остроконечным капюшонам. Этот орден, поставивший перед собой задачу противодействовать Реформации, был утвержден папой Климентом VII в 1529 г. С 1619 г. капуцины стали самостоятельным орденом. Они вели проповедь среди народных масс, занимались душепопечением и миссионерской деятельностью.

Одной из главных сил католической контрреформации стал новый орден — Общество Иисуса (*Societas Jesu*), основанный испанским знатным дворянином, васконом (баском) Иньиго Лопесом — Игнатием Лойолой (1491—1556). Бывший храбрый офицер, искалеченный в сражении, он посвятил свое оружие деве Марии, в часовне которой простоял в полном вооружении на страже целую ночь, предался строжайшей аскезе в отшельничестве, написал книгу «Духовные упражнения», в которой описал свой религиозный опыт, добрался до Святой Земли, где собирался проповедовать мусульманам. Осознав недостаток богословского образования для такой деятельности, он в зрелом возрасте сел за школьную парту изучать латинский язык, светские и теологические науки. В 1534 г. в Париже Лойола с шестью своими единомышленниками создал общество, поставившее перед собой цель распространения католической веры и беспрекословного повиновения римскому папе. Строгое следование каноническому праву и отречение от собственной воли означали, по учению Игнатия Лойолы, закреплённому в орденских установлениях, христианское совершенство.

Общество Иисуса было утверждено папой Павлом III буллой «*Regimini militantis Ecclesiae*» в 1540 г. Вскоре иезуиты стали главной опорой католической контрреформации и реставрации. Кроме трех обычных

монашеских обетов — послушания, целомудрия и бедности — они дают обет безусловного повиновения папе. Неудивительно, что это объединение с самого начала пользовалось особой опекой папства. В 1558 г. орден был сформирован окончательно. Был принят устав, утвердивший в обществе Иисуса строго иерархическое устройство во главе с обладающим неограниченной властью и подчиняющимся только папе генералом. Сеть своих коллегий, которых к концу жизни основателя было уже 58, орден раскинул от Лиссабона и Коимбры в Португалии до прусского Браунсберга и литовского Вильно. С 1540 г. иезуиты начали всемирную миссионерскую деятельность. Отправившийся проповедовать на Дальнем Востоке сподвижник Лойолы Франциск Ксаверий прибыл в 1542 г. в Гоа. Поставив своей задачей поднять образованность католического духовенства, орден создал образцовые учебные заведения, старался утвердиться в наиболее известных католических университетах. Заслуги Общества Иисуса подчеркнул уже в 1622 г. папа Урбан VIII в булле, причисляющей Игнатия Лойолу к лику святых. Папство обязано иезуитам не только тем, что значительные области Западной Европы, занятые протестантами, были отвоеваны католиками, но и тем, что были остановлены и преодолены пробужденные в предшествующую эпоху и усиленные Реформацией антипапские тенденции в самой церкви.

Теология в XVI в.

Вызов со стороны Реформации способствовал развитию католической теологии, которая осмысливала вероучительные определения Тридентского собора. В ней не только воспроизводилось средневековое римско-католическое учение, но заимствовались важнейшие, поднятые реформаторами темы, которым давалось католическое решение. Иезуиты руководили созданными после Тридентского собора духовными семинариями. Член общества Иисуса Роберто Беллармино (1542—1621) был и крупным церковным деятелем, кардиналом, и признанным теологом. Он преподавал апологетическое, или обличительное, богословие в Лувене и Риме, написал труд «Рассуждение о спорных вопросах христианской веры против еретиков нашего времени» (1581—1593), представляющий подробный комментарий к Тридентскому вероисповеданию. Беллармино руководил следствием и осуждением Джордано Бруно, процессом над Галилеем. Беллармино был причислен к святым в 1930 г. и провозглашен в следующем году учителем церкви. Против его главного обличительного сочинения, ставшего образцом постреформационной католической апологетики, велась острая полемика такими известными лютеранскими теологами, как Мартин Хемниц («Разбор Тридентского собора»), Иоганн Герганд («Исследование ортодоксии Бел-

лармино»). В 1592 г. было опубликовано новое издание Вульгаты, пересмотренное Беллармино и снабженное его предисловием.

Одним из вопросов, наиболее остро обсуждавшихся в католической и протестантской теологии этого времени, была проблема соотношения благодати и человеческой свободы. Два испанских теолога-иезуита — Луис де Молина (1535—1600) и Франсиско Суарес (1548—1617), наиболее влиятельные толкователи схоластики Фомы Аквинского, рассматривали дар благодати как зависящий от божьего предуждения нужды ее получателей. Молина написал книгу о согласии свободы воли с дарами благодати и божественным предопределением (1588). Суарес, известный писатель в области философии права, преподавал теологию в Сеговии, Алкале, Саламанке и Риме. В 1614 г. по просьбе папы Павла V он издал памфлет «Защита католической веры против заблуждений англиканской секты», сожженный рукой палача в Лондоне. Энциклопедией схоластической теологии явилось его главное произведение «О законах», в котором он основывает «естественный закон» на божественной воле и человеческом разуме. Суарес признает право народа оказать пассивное сопротивление законному монарху и дозволенность любых мер по отношению к узурпатору. В «Метафизических рассуждениях» Суарес соединил учение Фомы Аквинского с учением Дунса Скота, отрицал реальное различие между сущностью (*essentia*) и существованием (*existentia*), утверждал, что единичное обладает приматом по отношению к общему, отдельная вещь первична как уникальное существование по отношению к форме и материи и тождественна бытийности. Исходящее от Суареса направление в теологии охватывает все ее области: догматику, нравственное богословие, канонистику и также философию, христианское переосмысление которой он поставил своей целью. Суарес дал толчок составлению сочинений, в которых стало необязательным истолковывать тексты предшественников. Это отвечало стремлениям тогдашних схоластических мыслителей писать собственные оригинальные сочинения. Учение его в особенности было принято и развито иезуитами.

Католицизм в XVII в.

Церковь и национальные государства

Особенности контрреформационного католицизма выразительно проявились в 1600 юбилейном году, торжественно открытом папой. На празднества тогда в Рим прибыли почти три миллиона паломников. В том же 1600 г. 17 февраля в Риме был по приговору инквизиции сожжен на костре свободомыслящий философ Джордано Бруно. Папа Павел V (1605—1621) наложил интердикт на Венецианскую республику, которая

не допускала прямого вмешательства папства в свои дела. Только посредничество французского короля Генриха IV, прежнего вождя гугенотов, принявшего католичество ради короны, разрядило обстановку. Это был последний папский интердикт, примененный к суверенному государству. В 1616 г. декретом папской Конгрегации «Индекса запрещенных книг», созданной в 1571 г. и составлявшей этот список по 1917 г., был осужден труд Николая Коперника (1473—1543) «Об обращениях небесных сфер» (1543).

Понтификат Урбана VIII (1623—1644) совпал с разгаром религиозной борьбы в Европе, которая опустошила континент. Император Фердинанд II (1619—1637), изгнал протестантизм из своих владений в Австрии и предпринял крестовый поход против реформированных земель, прежде всего Чехии, вылившийся в Тридцатилетнюю войну (1618—1648). Чехия была захвачена в 1620 г., в ней насильственно восстанавливался католицизм. Эдикт о реституции 1629 г. потребовал возвращения под католическое правление всех территорий империи, которые после 1552 г. стали протестантскими. От краха протестантизм в Европе был спасен в 1630-х годах армиями шведского короля Густава II Адольфа (1594—1632) и его католического союзника, Франции, которая боялась роста могущества Германской империи. Католикам удалось вернуть многие земли. Протестантизм был ограничен во Франции, разгромлен в Австрии и Польше, зачатки его были подавлены в Испании и Италии.

Вестфальский мир 1648 г., завершивший Тридцатилетнюю войну, был осужден папой Иннокентием X (1644—1655). Мир этот означал конец религиозных войн, провал надежд на восстановление католицизма во всех протестантских областях и обеспечивал существование в империи не только лютеранства, но и кальвинизма. В Европе установилось политическое равновесие между католицизмом и протестантизмом. После Тридцатилетней войны значение папства продолжало неуклонно падать. Правители католических стран стремились ограничить подчинение национальных церквей римской курии и ее вмешательство в свою церковную политику. Все же движение к некоторой самостоятельности поместных католических церквей не привело к возникновению церквей, не зависящих от Рима, тем более к конфессиональному дроблению.

О том, насколько сильными были антипапские тенденции в католических странах, свидетельствуют оппозиционные движения во Франции, Германии, Австрии и Италии. Книга юриста Пьера Питу (1539—1596) «Свободы галликанской церкви» (1594) провозгласила тезис, что французский король не только не зависит от папы в политических вопросах, но и обладает полномочиями опеки и контроля над французской церковью. Питу полагал, что высшей инстанцией в церкви

является не папа, но вселенский собор. Движение, получившее название от латинского наименования Франции — галликанизм, призвало к автономии французской церкви от папы римского, ссылаясь на вольности галльской церкви еще в древности и раннем Средневековье, на период успешного противостояния папе при короле Филиппе IV. Галликанизм поддерживался королевской властью как тенденция к государственной церковности. Он опирался и на элементы древних дохристианских верований, связанных с личностью священного короля, вошедших в народное христианство. Когда Людовика XIV называли «королем-солнцем», это было не только почетным титулом и придворной лестью. Идею священного характера королевской власти отстаивал влиятельный церковный и государственный деятель Франции, воспитатель наследника, известный богослов и проповедник Жак Боссюэ (1627—1704). В сочинении «Политика, извлеченная из Священного Писания» он объявил, что королевский авторитет является «священным, отеческим и абсолютным». «Князья, — писал он, — действуют как министры Бога и его лейтенанты на земле». В XVIII в. идеи галликанизма распространились в Германии и Австрии, о чем ниже.

Людовик XIV (1643—1715), сохраняя социальные привилегии католического духовенства, подчинял его своей власти. В 1682 г. он созвал национальный собор французского епископата, на котором была принята отредактированная Боссюэ «Декларация галликанского духовенства». В ней французский епископат отказал папе в праве вмешательства в политические вопросы, высказался против низложения папой светских властителей и освобождения их подданных от присяги на верность. В декларации специально подчеркивалась роль вселенского собора в определении вопросов вероучения, нравственности и церковной организации.

Показательной была реакция римской курии на эту декларацию. Папа Иннокентий XI (1676—1689) противился стремлению французского духовенства и короля к обретению автономии от Рима и отказался утвердить назначенных королем епископов. Его преемник Александр VIII (1689—1691) отвергал французскую декларацию фактически, но не решился, как и его предшественник, осудить ее официально в страхе перед возникновением нового раскола в церкви. Этот факт свидетельствует о значительной общественной поддержке галликанизма во Франции. Галликанские идеи распространялись как среди клира, так и среди светских людей, отвечали патриотическому чувству французов, которые считали вмешательство папы в политические дела ущемлением государственного суверенитета.

Вместе с тем в абсолютистской Франции XVII в. достигла значительных результатов контрреформация. Против гугенотов стали принима-

ться суровые меры с самого начала правления Людовика XIV, а с 1671 г. преследования протестантов усилились. В 1685 г. был отменен Нантский эдикт, дарованный Генрихом IV (1589—1610), который гарантировал терпимость. Преследования протестантов проводились жестоко, с помощью «драгонад», размещения на постой драгунских частей, которым предоставлялась бесконтрольная власть над протестантами. Это привело к бегству из страны свыше 200 тыс. гугенотов, что подорвало экономику Франции. В Севеннах началось восстание камизаров, которое было подавлено с трудом. Во второй половине правления Людовика XIV при его дворе влиянием пользовались иезуиты, как и в Испании, поставившей в XVI—XVII вв. все ресурсы страны и созданной ею империи в Новом Свете на службу католической реставрации.

В свою очередь, в протестантских странах в XVII в. преследованиям подвергались католики. В Англии католическое меньшинство, сохранившееся в Лондоне и на севере страны, в горной Шотландии, было ограничено в гражданских правах: католики не допускались на государственную службу, в армию, не могли владеть землей. В Ирландии с середины века католицизм спланивает население на борьбу против английского протестантского господства, формируется характерное для последующих поколений ирландцев соединение католицизма и национальных чувств.

Укрепление католицизма началось в центральной Европе с 1650 г. В свою триумфальную фазу вступил австрийский католицизм. Освобождение Венгрии от турецкого владычества прославлялось строительством церквей и аббатств. Значительно усиливается в XVI—XVII вв. проникновение католицизма в Московскую Русь. До этого католиками были иностранцы из наемников и торговцев. В XVI в. католическое население в Смоленске получило епархию, существовавшую до XVIII в. Еще при Иване IV в Москву в качестве папского посла прибыл первый иезуит Антонио Поссевино. Миссия его была безуспешной, католикам не было позволено строить свои церкви в Московском государстве. По настоянию патриарха Иоакима в 1689 г. были высланы из страны два французских иезуита, прибывшие на Москву в правление царевны Софьи.

Католическое миссионерство в XVII в.

В 1622 г. по инициативе папы Григория XV (1621—1623) была создана специальная Конгрегация пропаганды веры, которой подчинялись все католические миссии. Вместе с испанским и португальским владычеством католицизм распространяется в Новом Свете. В XVII в. наиболее активно миссионерством занимались иезуиты, которые создали в

1610 г. на части территории современных Парагвая и Аргентины свое государство, просуществовавшее более столетия. Христианизация приняла насильственные формы и соединялась с деятельностью инквизиции. Вместе с тем католические миссионеры основывали поселения, ставшие экономическими и культурными центрами.

В XVII в. начинается распространение католицизма и в Северной Америке. Аристократический род Кальвер создает в 1634 г. первую английскую католическую колонию в Новом Свете, в Мэриленде. Она предназначалась для обеспечения католикам религиозной свободы. Оттуда католицизм медленно продвигался по стране. Миссионеры действовали во Флориде, Нью-Мексике, Аризоне, в долине Миссисипи и в районе Великих озер. К 1650 г. в Северной Америке появились колонии уже пяти европейских наций. В религиозной жизни Нового Света стали складываться те тенденции, которые в последующем определили не только протестантскую, но и католическую религиозность на североамериканском континенте. Каждая из осваивавших его европейских наций привезла туда свою государственную церковь и группы религиозных инакомыслящих. Это сразу определило многообразие религиозных движений. На юге испанцы пытались сохранить базу во Флориде и еще в 1565 г. учредили поселение св. Августина, откуда распространялись другие испанские колонии и католические миссии к индейцам в течение XVII в. по южной и юго-западной окраине позднейших Соединенных Штатов. На севере в начале XVII в. развивалось католическое поселение в Новой Франции. Основание в 1608 г. торговой станции Квебек воодушевляло на проект обширной французской католической империи, которая могла бы посредством массового обращения индейцев-гуронов распространиться далеко за великие озера. Миссией ревностно занимались иезуиты. В Квебеке устраивается епископство (1647) и учреждается церковная иерархия (1659). Противоречия между католиками и протестантами, перенесенные из Европы, обусловили то, что получившие преобладание в британских колониях Нового Света протестанты поставили католиков вне закона.

Католическая теология в XVII в.

Международную известность получили французские католические богословы XVII в. Иезуит Дионисий Петавий (1583—1652) в трудах «О законе и благодати» (1648), «Об истолковании Тридентского собора и учении св. Августина» (1649) и в главном своем сочинении «О догматическом богословии» (1644—1650) отходит от схоластических форм, больше обращается к Библии, вводит историю догматов. Известность исследователя Библии приобрел Ришар Симон (1638—1712). Он выступил

с первым опытом «введения» в Ветхий и Новый Завет и основал исагогику (от греч.— вступительный, вводный). Им написаны труды «Критическая история Ветхого Завета» (1678), «Критическая история Нового Завета» (1689) и др. Против библейской критики Симона выступил Жак Боссюэ. В «Изложении христианской доктрины» (1671) он защищал католическую ортодоксию. Им написаны учебник христианской философии — «Трактат о познании Бога», а также «Размышления о Евангелии», «Благочестивые размышления о таинствах». С протестантами Боссюэ полемизировал в сочинении «История изменений протестантских церквей», в котором противопоставил постоянным переменам и расколам у протестантов неизменность католической традиции. Знаменитыми стали его труды «Рассуждение о всеобщей истории» (1681) и «Политика, извлеченная из Священного Писания» (изд. 1709). В них смысл исторического процесса усматривается в существовании христианской церкви, обосновывается божественное происхождение и неограниченность королевской власти.

В католической теологии XVII в. обозначились новые опасности для церковной догматики. Стремясь выработать современную и близкую к жизни теологию, Михаил Байюс (Мишель де Бай, 1513—1589), лувенский профессор философии и богословия, развил в полемике с кальвинизмом свое истолкование сочинений Августина, на котором основывалось его понимание учения о первородном грехе и благодати. Байюс критиковал принятую в католической тридентской теологии концепцию, обвиняя ее в полупелагианстве. По настоянию францисканцев, папа Пий V издал в 1567 г. буллу «*Ex omnibus*», осуждавшую 76 положений, извлеченных из сочинений Байюса. Но Байюс не отрекся от своего учения, получил поддержку университета, и даже в 1575 г. был избран деканом, а в 1578 г. канцлером университета. Возникло движение его последователей, названное байанизмом, из которого произошли янсенисты. Байюс отстаивал идею извращенности природы падшего человека и необходимости благодати для спасения. Первородный грех означает для Байюса вражду к Богу и любовь к миру, восстание страстей, похоти против духа. Без благодати падший человек грешит во всех своих поступках. Грехом является и добродетель, если она ради себя самой. Обновиться человеческая воля может только под действием благодати Божией, преподаваемой в таинстве. Подлинная христианская свобода, согласно Байюсу,— это не свобода выбора, но спонтанное подчинение Богу. Свободу выбора он допускал у грешника только по отношению к морально безразличным вещам.

Учившийся у Байюса в Лувене Корнелий Янсений (Янсен, 1585—1638), ставший там профессором в 1630 г., подхватил идеи своего учителя и, отстаивая позиции строгого августинизма, вступил в спор

с иезуитами. Став в 1636 г. епископом Ипернским, Янсений продолжал полемику с иезуитами и написал книгу «Августин...», опубликованную посмертно (1640). В ней он защищал учение о «даром данной благодати», усматривал источник пелагианской ереси в философии Аристотеля, утверждал, что природа человека извращена грехом, отрицал свободу воли падшего человека, считая, что спасутся лишь предызбранные к этому. Своим учением о благодати Янсений и его последователи-янсенисты потрясли французскую церковь XVII и XVIII вв.

Идеями Янсения проникся Жан Дювержье де Оранн (1581—1643), изучавший теологию в Лувене. Став в 1620 г. аббатом Сен-Сираном, он ввел в своей обители янсенистское учение. С этого времени иезуиты обвиняют его и других янсенистов в попытке заменить христианство деизмом. С 1623 началось влияние Сен-Сирана на Анжелику Арно (1591—1661), аббатиссу бенедиктинского монастыря Пор-Рояль де Шам близ Парижа, и ее сестру Агнессу (1593—1671). Написанное Агнесой сочинение о таинствах было осуждено иезуитами и епископом Санским за проповедь кальвинизма. Сен-Сиран опубликовал трактаты в защиту пор-рояльского учения. Папа, на рассмотрение которого поступило дело, снял осуждение, но запретил книгу как вводящую в соблазн неискующих в теологии людей. Янсенистов изгнали из Пор-Рояля.

Признанным вождем янсенистов стал брат Анжелики и Агнесы, Антуан (1612—1694), прозванный «великим Арно». В трактате против иезуитов он упрекал их в «недостойном» обычае частого причащения (1643). Спасаясь от преследований иезуитов, Арно вынужден был бежать в Голландию. Он полемизировал и с кальвинистами, отрицавшими таинство причащения, и написал вместе с Пьером Николем (1625—1695) труд «Неизменность веры католической церкви относительно евхаристии» (1669—1672). Наиболее известным трудом Антуана Арно является «Логика Пор-Рояля» («Логика, или Искусство мыслить», 1662). Членом янсенистской общины был великий мыслитель Блез Паскаль (1623—1662). В 1653 г. папа Иннокентий X (1644—1655) буллой «Cum occasione» объявил еретическими пять тезисов о благодати, извлеченных из книги Янсения, которые затрагивали авторитет папства. «Отцы Пор-Рояля», соглашаясь с правом преемника Петра выносить осуждение ереси, отвергли «факт», что в книге Янсения содержатся осуждаемые положения. Новый папа Александр VII (1655—1667) также осудил янсенистское учение буллой «Ad sacram» (1656). Пор-рояльцы заявили, что папа непогрешим только в вопросах догматики, и были поддержаны некоторыми епископами. Янсенистские священники и монахи отказались выполнить требование парижского архиепископа подписать акт о признании еретическим учения Янсения. Антуан Арно опубликовал «Письмо к знатному лицу», в котором опровергал обвине-

ние Янсения в ереси. Пор-рояльские монахини были отлучены от причастия. Чтобы прекратить смуту во французской церкви, папа Климент IX (1667—1669) по просьбе епископов и знати заменил прежнюю формулировку осуждением пяти положений о благодати из книги Янсения «Августин», не ссылаясь на нее (1668).

Католическая церковь Франции была также ослаблена изнутри полемикой по поводу зародившегося в Испании мистического движения. Каноник Мигель де Молинос (1627—1697) в сочинении «Духовный руководитель» (1675) проповедовал идеал квиетизма — внутренней молитвы, совершенного покоя, пассивной отданности Божьей воле. Молинос приобрел много духовных последователей в Риме и вызвал у инквизиции подозрение в том, что его учение делает излишними моральные заслуги и церковную набожность. Инквизиторы нашли у Молиноса 68 еретических положений. Папа Иннокентий XI (1676—1689) осудил квиетизм. Молиноса заставили отречься от своего учения и поместили на жестокое покаяние в доминиканский монастырь в Риме, где он и умер.

Но квиетистское учение было подхвачено во Франции. Жанна де ла Мот Гюйон (1648—1717) ввела его в аристократические круги. Франсуа Фенелон (1651—1715), архиепископ Камбрэ, смягчил крайний квиетизм в своих сочинениях «Изъяснение правил святых о внутренней жизни», «О чистой любви, ее возможности и мотивах» и учил о «незаинтересованной» любви к Богу. Среди симпатизировавших квиетизму была даже фаворитка Людовика XIV мадам де Ментенон, ставшая в конце жизни короля его второй женой. Квиетистская проповедь вызвала сопротивление сторонников ортодоксии. Учение Жанны Гюйон рассматривалось богословской комиссией во главе с Боссюэ, которая признала еретическими 30 положений, содержащихся в сочинениях Гюйон. Жанну заставили подписать отречение от них. Но она продолжала проповедь своего учения. В 1695 г. ее арестовали и поместили в Бастилию. Освобождена она была лишь в 1702 г. Защита квиетизма Фенелоном повела к его диспуту с Боссюэ. Людовик XIV в конце своего правления запретил квиетистское учение во Франции.

Монашество и культ в XVII в.

После Реформации наряду с древними и средневековыми орденами возникли новые ордена — конгрегации. Кармелитская мистическая духовность возродилась во Франции в трудах кардинала Пьера де Берюлля (1575—1629), основателя французской конгрегации ораторианцев. Ораторианцы и иезуиты создавали школы и обеспечили повышение образованности французского клира, развитие среднего образования в

стране. Крупным церковным деятелем конца XVI — начала XVII в. был Франциск Сальский (1567—1622), епископ Женевский, занимавшийся обращением кальвинистов в католицизм. Ему удалось восстановить католицизм в северной Савойе. Своими проповедями, также и при французском дворе, и сочинениями, из которых наиболее известны «Трактат о любви Божией» и «Введение в благочестивую жизнь» (1609), он внес в образованные круги французов основные идеи испанской мистики, прежде всего духовной любви, и переосмысленную идею предопределения. Вместе с баронессой Жанной Франциской де Шанталь (1572—1641) он основал в 1610 г. общество визитандинок (от лат. *visito* — посещаю) для заботы о бедных, ухода за больными и обучения девочек. В 1618 г. общество было преобразовано в орден в ознаменование посещения Елизаветой Марии (Лк. 1 : 39). Впоследствии в память о Франциске Сальском их стали называть салезианками. Франциск Сальский был канонизирован уже в 1665 г., в 1877 г. объявлен учителем церкви, и в 1923 г. — покровителем католической прессы.

Влияние учения Франциска Сальского испытал известный французский благотворитель Винсент де Поль (Винсент де Сен-Поль, 1581—1660). Он заботился об облегчении положения каторжан и был назначен раздатчиком милостыни на галерах. В поездках по Франции Винсент создавал благотворительные общества — миссии. В 1625 г. им была основана Конгрегация Миссии, получившая затем также название «лазаристов», так как была размещена в 1632 г. в лепрозории св. Лазаря в Париже. Лазаристы посвятили себя евангелизации язычников и простонародья, уходу за больными. Они развернули свою деятельность не только во Франции и многих европейских странах, но и в Северной и Южной Америке, Африке и на Востоке. Они создавали госпитали, заботились о сиротах и заключенных, выкупали рабов. Совместно с Луизой Легра (де Марийак, 1591—1660) Винсент де Поль основал в 1633 г. общество Дочерей Милосердия, или Сестер Милосердия, которое было утверждено папой Климентом IX в 1668 г. и стало самой многочисленной католической женской конгрегацией. Сестры этой конгрегации обязываются видеть в больных самого Иисуса Христа, приспособляться к условиям различных стран, осуществлять свое служение там, куда их пошлют, пренебрегать опасностью для своей жизни во время эпидемий. Конгрегация стала действовать в различных частях света, в военных госпиталях, открывать свои больницы, приюты и школы. Климент XII канонизировал Винсента де Поля в 1737 г., а в 1881 г. Лев XIII провозгласил его покровителем дел милосердия.

Почти все мужские ордены к этому времени получили примыкающие к ним женские конгрегации. Помимо этого сложились и многочис-

ленные самостоятельные женские ордены и конгрегации. Большинство орденов и конгрегаций трудилось в сфере душепопечения, воспитания юношества, ухода за больными, миссии и теологической науки. В XVII в. в орденах заметно возрождение интеллектуальной жизни. В Антверпене Иоганном Болландом (1596—1665) было создано общество для издания житийной литературы. Члены этого общества — болландисты, большей частью иезуиты, развили исследование агиографии, собирали рукописи и осуществляли критическое издание жизнеописаний святых.

Монашество оказывало активное влияние на народную религиозность и развитие культа. Видения французской монахини-визитандинки Маргариты Марии Алакок (1647—1690) послужили оформлению культа «Святого Сердца Иисуса». Написанное ею мистическое сочинение «Поклонение Сердцу Иисуса» было опубликовано в 1698 г. С этого времени распространением нового культа занялись иезуиты. Проповедники и ранее говорили о «Пресвятом Сердце Христа» или «Сердце Девы Марии». Визитандинки именовались также «дочерьми Сердца Иисуса». Маргарита Алакок исцелилась от паралича благодаря, как она полагала, заступничеству Богородицы. В 1671 г. Маргарита стала монахиней в визитандинской обители в Паре-ле-Моньяль и назвалась Марией в честь Пресвятой Девы. Ей представилось, что Христос взамен сердца, отданного ею Ему, подарил ей Свое. У Марии Алакок, как она сообщала, было видение этого кровавого Сердца Христа в Его отверстой груди. Настоятельница монастыря составила дарственную запись, в которой Мария Алакок вручала свое сердце Иисусу. Сама же Мария под диктовку явившегося ей в видении Христа своей кровью сделала запись Его дарственной, по которой Христос назначал ее «наследницей Его Сердца и всех его сокровищ во времена и во веки веков». В 1685 г. Мария Алакок посвятила первый алтарь Пресвятому Сердцу Иисуса. Через сорок лет во Франции было более двухсот братств этого культа. Появились изображения Пресвятого Сердца, которые носились на груди как амулеты, распевались гимны, в которых Сердце Иисуса упоминается вслед за Троицей. В видении Алакок было предписано установить особый праздник Пресвятого Сердца. Окончательно он был утвержден папой Климентом XIII и торжествуется в первую пятницу после праздника Тела Христова. Культ неоднократно приобретал политическую окраску. Во время вандейского мятежа против Французской Республики роялисты носили изображение Пресвятого Сердца. В 1873 г. Пресвятому Сердцу папой была торжественно посвящена Франция, а через два года Пий IX посвятил Сердцу Иисуса и всю вселенную.

Католицизм в XVIII в.

В XVIII в. абсолютистская монархическая администрация католических стран стремилась утвердить свою власть над церковью, ограничить влияние Рима и ордена иезуитов. Некоторые теологи из Пор-Рояля во время распри Людовика XIV с папой Иннокентием XI (1676—1689) поддержали папу. Это породило у короля неприязнь к янсенистам как смутьянам, которую разжигали иезуиты. По настоянию иезуитов и короля папа Климент XI (1700—1721) буллой «*In Vineam Domini*» вновь осудил учения Янсения. Против отказавшихся и на этот раз подписать согласие с буллой монахинь Пор-Рояля в 1709 г. был издан парижским архиепископом обвинительный декрет. Монастырь Пор-Рояль де Шам был закрыт по королевскому приказу и разрушен, а монахини разогнаны. В сентябре 1713 г. Климент XI опубликовал еще одну буллу, осуждающую янсенизм — «*Unigenitus*». В ней относились к еретическим уже 101 янсенистское положение, взятые из книги Пасхазия Кенеля, ставшего в 1694 г. главой Пор-Рояля, «Новый Завет с моральными размышлениями». Булла «*Unigenitus*» явилась компендиумом средневековой и контрреформационной католической догматики, подтверждала учение о сатисфакции и сверхдолжных делах. В 1660 г. была осуждена епископами и докторами Сорбонны, приговорена к сожжению государственным советом книга Паскаля «Письма к провинциалу» (1656—1657), направленная против иезуитского богословия и морали.

После смерти Людовика XIV (1715) три богословских факультета, признавшие под давлением буллу «*Unigenitus*», — парижский, реймский и нантский, — отказались от этого решения, четыре епископа, кардинал Ноайль и сто докторов Сорбонны апеллировали против буллы к будущему вселенскому собору (1717). Климент XI осудил всех несогласных новой буллой «*Pastoralis officii*», но это не вынудило янсенистов смириться. Латеранский собор 1725 г. потребовал от всех верующих принять буллу «*Unigenitus*». Однако соборное решение не привело к повиновению янсенистов, которых поддерживали все противники правительства, иезуитов и римской курии. Беспощадное разоблачение янсенистами иезуитской пробабилистской морали подрывало папский авторитет. В Голландии янсенистское католическое меньшинство в 1723 г. отделилось от Рима и создало церковь с центром в Утрехте, которая впоследствии присоединилась к старокатоликам. Раскол во французской церкви существенно ослабил ее к концу века.

Галликанские идеи в XVIII в. вышли за границы Франции и проникли в Нидерланды и Германию. На немецкой земле их пропагандистом и систематизатором был Иоанн-Николай фон Гонтгейм (1701—1790), епископ Трирский, писавший под псевдонимом Юстин

Феброний (отсюда название течения «фебронианство»). В своем труде «О положении в церкви и законной власти римских понтификов» (1763) он собрал и систематизировал взгляды Марсилия Падуанского, предлагавшего разграничить церковную и государственную власть, Уильяма Оккама и др. Феброний пошел в своих воззрениях дальше декларации французского духовенства. По его мнению, примат римского епископа не основывается ни на заветах Христа, ни на согласии всей церкви. Примат этот не может быть верховенством юрисдикции и допустим лишь как преимущество чести. Папа является среди епископата лишь первым среди равных. Каждому епископу в его диоцезе принадлежат те же суверенные права, что и папе. Обязанностью папы является наблюдать за сохранением единства всех церквей. Высшей инстанцией в церкви Феброний признает вселенский собор, к которому допустима апелляция при несогласии с решениями папы. Феброний выражал интересы во многом оппозиционных папству германских архиепископов, бывших и светскими князьями, выступавших за автономию местного католицизма.

Реакция римской курии на взгляды Феброния была не менее решительной, чем на галликанство и янсенизм. Климент XIII (1758—1769) в 1764 г. поместил его труд в «Индекс запрещенных книг». Пий VI (1775—1799), учитывая распространение фебронианских идей в Германии и Австрии, принуждал Николая Гонтгейма отречься от осужденного учения. Идеи, сформулированные Фебронием, стали образцом для церковной политики во многих странах, в том числе в Португалии и Италии. В духе этих положений действовал император Иосиф II (1765—1790), что привело к глубоким изменениям в церковной жизни Австрии, получившим название иосифизма (жозефинизма). В 1781 г. был издан указ о веротерпимости, церковь поставлена в зависимость от государства. Упразднены монастыри и ордены, не занимавшиеся просвещением или призрением больных. Иосиф II экспроприировал монастырскую собственность, более 700 монастырей было закрыто. Полученные средства направлялись на финансирование приходской жизни, расширение пастырской деятельности белого духовенства, образование и государственные нужды. Австрийской церкви было запрещено принимать без согласия государства к исполнению папские буллы. Некоторые буллы были объявлены в Австрии недействительными («Unigenitus»). Епископы обязывались приносить присягу верности императору. Духовенство устранялось от руководства школой. Пий VI пытался переломить ситуацию личным визитом в Вену, получил там торжественный прием. Но император не отказался от реформ. Подобным образом действовал и Леопольд (1765—1792), великий князь Тосканский. Под влиянием этого государя и поддерживавшего его епископа Риччи, сторонни-

ка янсенизма и иосифизма, в 1786 г. в Пистойе состоялся синод, который принял реформаторские решения, отменил инквизицию. Пий VI осудил в 1794 г. декларацию этого синода как еретическую и схизматическую. После смерти Иосифа II Леопольд II наследовал в 1790 г. австрийский престол.

Реформы были осуществлены даже в таких традиционных католических странах, как Испания и Португалия. Испанский король Карл III (1759—1788) ограничил монастырское землевладение, из страны были изгнаны иезуиты (1767). В первой половине века в Португалии члены общества Иисуса занимали важнейшие посты в государстве, был учрежден даже пост иезуита-патриарха, который своим влиянием превосходил примаса Португалии. С 1750 г. португальское правительство осуществило некоторые меры в духе Просвещения. В 1759—1761 гг. из страны высылаются иезуиты, в 1771—1774 гг. отменяется подчинение инквизиции римской курии, запрещаются пытки и аутодафе.

Активизация иезуитов в России побудила и Петра I изгнать их в 1719 г. из страны. В начале века католики в России еще были немногочисленны. Подчинение прибалтийских территорий в итоге Северной войны (1700—1721) означало появление целых областей с преобладающим католическим населением. Подданные Российской империи католического вероисповедания еще более возросли в численности после присоединения части бывшей Речи Посполитой и находившихся под ее властью литовских, белорусских и украинских земель. В конце XVIII в. в империи появился папский нунций.

В XVIII в. значительно расширилась католическая миссия в странах Азии и в Южной Америке. Миссионеры были связаны с колонизаторами, что принесло католическим церквям в Южной Америке значительные трудности при становлении там в последующем самостоятельных государств. К тому же внутри католической церкви шли споры о методах ведения миссионерской работы. Иезуиты выработали метод приспособления («аккомодации») к культуре и религии тех стран, где ими велась проповедь. Это позволило им достичь успехов в такой древней культурной стране Азии, как Китай. Однако этот метод вызвал подозрение римской курии в уступках идолопоклонникам. Возникла дискуссия о китайских и малабарских ритуалах (1645—1704). Климент XI (1700—1721) в 1715 г. и Бенедикт XIV (1740—1758) в 1742 г. запретили «китайские ритуалы», включавшие элементы почитания предков. Миссии иезуитов в этих странах заглохли. Впоследствии метод «аккомодации» нашел признание в католической церкви и породил контекстуальную теологию, разрабатывающую путь «инкультурации» христианства.

Для осуществления идеала католической универсальности и космополитизма Игнатий Лойола завещал своему ордену правило частого пе-

ремещения иезуитов с места на место, отрыв их не только от семьи, но и от отечества и народа. Защита иезуитами папизма невзирая на национальные границы натолкнулась на отпор абсолютных монархий, что привело орден и в католических странах к острому конфликту с властями. В 1757 г. иезуиты были изгнаны из Португалии, в 1764 г. — из Франции, а в 1767 г. — из Испании и Неаполитанского королевства. Наконец, под давлением многих правительств папа Климент XIV (1769—1774) в 1773 г. буллой «Dominus ac Redemptor» прекратил деятельность ордена. Но орден сохранился в белорусских землях Российской империи благодаря императрице Екатерине II, которая не позволила его распустить, намереваясь использовать в политических целях.

Близкой к иезуитам конгрегацией стали редемптористы. Основал эту конгрегацию, или орден Икупителя (*congregatio Sanctissimi Redemptoris*), в 1749 г. Альфонсо Мария Лигуори (1696—1787), призывавший подражать примеру Иисуса Христа в проповеди народу истин веры. В том же году орден был утвержден Бенедиктом XIV. Лигуори написаны многие труды по нравственному богословию. В своих писаниях и практической деятельности он энергично боролся за послушание указаниям церковной иерархии, решительно высказывался в пользу учения о непогрешимости папы и весьма способствовал тому, чтобы это учение приобрело впоследствии характер догмата. В 1839 г. при папе Григории XVI (1831—1846) Лигуори был канонизирован. Папа Пий IX (1846—1878), в понтификат которого учение о папской непогрешимости стало догматом, дал Лигуори титул учителя церкви, подчеркнув, что признает его выдающимся представителем католицизма нового времени. Орден редемптористов распространился во всех католических странах. Редемптористы занялись миссионерской деятельностью в Африке, Австралии и Южной Америке.

В 1720—1725 гг. в Пьемонте Паоло Франческо Данеи (1694—1775), принявшим имя Паоло делла Кроче (Павла Креста), создал конгрегацию пассионистов (*Clerici excalceati Ss. Crucis et Passionis Jesu Christi*). Ее члены посвящают себя размышлениям о страданиях Иисуса Христа, проповеди среди народа духовных упражнений. В последующем они занялись миссионерской деятельностью. Основатель этой конгрегации был причислен к лику святых в 1867 г. Пием IX.

1784 г. считается датой основания Американской католической церкви. Первым епископом учрежденной в Балтиморе епархии стал священник Джон Кэрл, бывший иезуит. В североамериканских колониях до революции сохранялись сильные антикатолические настроения у протестантов, которые ежегодно 5 ноября устраивали «День папы», публично сжигая его изображение. Отношение к католикам начало изменяться только после Американской революции 1775—1789 гг., когда

католики поддерживали борьбу за независимость. В I поправке к Конституции сказано, что Конгресс не должен издавать законов, устанавливающих какую-либо религию или запрещающих ее свободное исповедание. Это открыло для католиков возможности для активизации деятельности в стране. С этого времени началась отмена антикатолических законов в штатах. В конце XVIII в. католики появляются в Австралии. Это большей частью ирландцы-каторжане, отправленные туда вместе со священниками за выступления против английского правительства.

В XVIII в. шел интенсивный процесс секуляризации. С середины века в наиболее передовой стране европейского континента, Франции, стало меняться не только сознание ремесленников и торговцев, но и крестьян. Снизилось число обучающихся в духовных семинариях и принимающих сан священника. Происходило постарение монашествующих, обители становились малолюдными. Французы все реже завещали деньги церкви на заупокойные мессы. Упадок религиозной обрядности и дисциплины особенно наблюдался в городах. Как признавали священнослужители, даже в сельских местностях, прежде всего Центральной и Южной Франции, кабаки или воскресные заработки обладали большей притягательностью для трудящихся, чем мессы. В народном сознании католическое духовенство отождествлялось с привилегированным сословием.

Кризис церкви отчетливо выявился во время Великой французской революции. В среде самого духовенства нарастали разногласия. За несколько первых революционных месяцев было отмечено около 20 тыс. случаев сложения с себя сана священника. Повсюду во Франции храмы опустели. 11 августа 1789 г. духовенство отказалось от церковной десятины. 26 августа была принята Декларация прав человека и гражданина, в которой провозглашалась свобода совести. Декретом от 2 ноября 1789 г. церковные имущества были объявлены собственностью нации. Декрет Учредительного собрания от 12 июля 1790 г. отменил подчинение французской церкви папскому престолу. Священники объявлялись государственными служащими и обязывались принести гражданскую присягу. Однако не менее половины священников, а на западе Франции до 85% от присяги отказались. Декрет 1790 г. был осужден Римом в 1791 г., и во Франции произошел раскол между «конституционной церковью», признанной государством, и «непокорной церковью» в подполье и изгнании. Священникам-отказникам запрещалось служить, им предписывалось оставить приходы и поселиться не ближе чем в трех лье от них. Продолжалось закрытие церквей — так, в Руане из 37 приходов было упразднено 24.

В 1792 г. во Франции была ликвидирована монархия и провозглашена республика. Во время войны с иностранными интервентами, поддер-

жанными сторонниками «старого режима» и клерикалами, был издан декрет, предписывающий неприсягнувшим священникам под страхом каторги покинуть страну в пятнадцатидневный срок. Неподчинившиеся были арестованы. Тридцать тысяч французских священников стали эмигрантами. В 1792 г. восстала католическая Вандея. Революционные власти в 1793 г. провозгласили террор против своих врагов и начали преследование и конституционных священников. Прокурор Парижской коммуны Анаксагор Шометт и его заместитель Жак Эбер призвали к борьбе с религиозным фанатизмом. Было отменено празднование воскресенья, реквизировалась церковная утварь, уничтожались реликвии. В Париже, на Гревской площади, сожжены мощи св. Женеьевы, а в Реймсе и Туре разбиты священные сосуды, использовавшиеся при коронации. Церковные здания превращались в храмы Разума. К весне 1794 г. богослужение было прекращено во всех храмах. В апреле 1794 г. левые якобинцы были разгромлены, Шометт (род. 1763) и Эбер (род. 1755) казнены. Робеспьер (1758—1794), считавший атеизм привилегией аристократии, предложил Конвенту принять декрет, обязывающий французских граждан признать бытие Верховного Существа, бессмертие души, посмертное воздаяние и святость общественного договора. После переворота 10 термидора II года Республики Конвентом была в 1795 г. провозглашена свобода культов, религия объявлена частным делом граждан.

В связи с республиканскими движениями в европейских странах и вторжением французской армии в ряд стран там распространялась секуляризация. В 1796 г. войска генерала Бонапарта вошли в Папскую область. Папа Пий VI (1775—1799) вынужден был отказаться от Авиньона, согласился на оккупацию Феррары, Анконы и Равенны. Французы были поддержаны не только демократическими силами Италии, но и той частью духовенства, которая стремилась к церковным реформам и независимости от римской курии. Римская революция 1798 г. провозгласила республику. Пий VI отказался отречься от светской власти и был перемещен под конвоем за Альпы, во французскую крепость Валанс на Роне, где вскоре умер. В Венеции под австрийской защитой в 1800 г. состоялось избрание нового папы — Пия VII (1800—1823).

Католицизм в XIX в.

Отступление революции во Франции обусловило восстановление католической церкви. Став первым консулом Республики, Наполеон разрешил неприсягнувшим священникам вернуться из ссылки. В 1801 г. было восстановлено Папское государство, и Пий VII возвратился в Рим. Конкордат между Святым Престолом и Францией 15 июля 1801 г. стал

образцом для последующих договоров в XIX и даже в XX в. Конкордат провозглашал католицизм верой большинства французов и определял положение духовенства, которое подчинялось государству и получало от него жалованье. Хотя в сильно поредевшем французском клире сохранялся раскол, значительная его часть поддержала Наполеона. В школьном катехизисе он прославлялся как посланный Богом восстановитель святой религии отцов. Республиканский календарь был отменен. Но за революционные годы выросло поколение людей, не получившее религиозного воспитания. Акты гражданского состояния совершались в муниципалитетах.

В своем стремлении к абсолютной власти Наполеон отводил духовенству роль «священной жандармерии». В 1804 г., став императором французов, он был помазан на царство в соборе Парижской Богоматери папой Пием VII, но сам возложил корону на себя и свою супругу Жозефину. В 1805 г. папа без согласия Наполеона вернулся в Рим. Французский император относился к папе как к своему вассалу, стремился распоряжаться церковными делами и имуществом. После отказа папы распространить действие конкордата на Венецию в 1808 г. Франция вновь оккупировала Рим. В следующем 1809 г. Папская область, существование которой Бонапарт считал «безобразием», была присоединена к империи, а Рим стал свободным городом. Почти всем кардиналам было предписано переехать в Париж. Пий VII осудил «грабителей наследства св. Петра», не упоминая имени Наполеона. Тогда папа был отправлен французскими военными в Савону и потом в 1812 г. в Фонтенбло под Парижем. От него требовали отказа от светской власти и полного подчинения империи. Пий VII противился и не утверждал новых епископов. Наполеон попытался вернуться к галликанским традициям и потребовал положить их в основу богословского образования. В 1811 г. церковный собор в Париже, на который прибыли около 70 епископов из Франции и 30 из Северной Италии, принял декрет, разрешавший ставить епископов без папского утверждения. Участники собора, выступившие с просьбой о возвращении папе свободы, были арестованы и помещены в Венсеннский замок. Церковная политика Наполеона I была смягчена только после поражения в России. В 1814 г. папе была возвращена свобода, готовился новый конкордат, который тем не менее заключен не был.

В период могущества Наполеона I были внесены существенные изменения также в положение католической церкви в Германии. Он секуляризировал владения германских церковных князей. Вторжение наполеоновских войск в Испанию подорвало позиции католической церкви в этой стране, была уничтожена инквизиция, запрещена деятельность религиозных орденов, конфисковывалось церковное имущество.

После отречения Наполеона было восстановлено папское государство (1815). Священный союз Австрии, Пруссии и России, как и реставрированные монархии Бурбонов во Франции, Испании и Неаполитанском королевстве, использовали христианство для освящения традиционной монархической власти. Эпоха Реставрации во Франции (1814—1830) характеризовалась усилиями церкви вернуть себе привилегированное положение и влияние на политическую жизнь. Все же, несмотря на усиление сторонников папства, ультрамонтанов, во Франции продолжал действовать наполеоновский конкордат, согласно которому конфискованное во время революции и затем распроданное церковное имущество признавалось законной собственностью новых владельцев.

В воссозданном папском государстве осуществлялась наиболее реакционная политика. Пий VII в конце своего понтификата выступил с заявлениями о власти папы в духовных и светских делах Европы, претендовал на подчинение протестантов и включил германские земли в католическое миссионерское поле, в сферу деятельности Конгрегации пропаганды веры. Однако эти его намерения не встречали политической поддержки. В России часть высшего общества увлекалась католицизмом, некоторые аристократы даже перешли в католическую веру. Это побудило правительство выслать в 1815 г. иезуитов из Петербурга и Москвы и в 1820 г. прекратить их деятельность на территории империи.

В Испании сторонники либерально-конституционного движения произвели в 1820 г. революцию, которая ограничила церковное влияние и отменила инквизицию, восстановленную в период реставрации. Окончательно инквизиция была ликвидирована в 1834 г. Революция в Португалии в 1821 г. также ликвидировала инквизицию. Положение церкви в стране зависело от превратностей борьбы либералов с приверженцами монархического строя. Происходило неоднократное упразднение и восстановление монастырей. Лишь в 1886 г. положение церкви было закреплено конкордатом со Святым Престолом.

Однако появились и признаки укрепления католицизма. К 30-м гг. XIX в. сложились его устойчивые связи с радикальным национализмом в Ирландии и Польше. В Англии осуществлялась дальнейшая либерализация отношения государства к католикам. Они получили в 1829 г. избирательные права, а в 1851 г. правительство допустило восстановление католической иерархии. Современная Бельгия обязана своим созданием союзу католиков с либералами в 1830 г. против правящего протестантского большинства в Нидерландах. После выхода Бельгии из Нидерландского королевства и образования независимого государства ка-

толическая церковь получила значительное влияние в этой стране. Опираясь на созданную еще в 20-е годы католическую партию, пришедшую к власти в 1857 г., церковь сумела реализовать права, полученные ею по Конституции 1831 г., создать систему образования, укрепить монастыри, развивая их экономическую и просветительную деятельность.

Реакцией против секуляризации и демократических движений было усиление централизаторских стремлений римской курии. Четыре понтифика — Лев XII (1823—1829), Пий VIII (1829—1830), Григорий XVI (1831—1846) и Пий IX (1846—1878) — боролись против проявлений галликанизма, феброннианства, иосифизма и защищали абсолютизм папской власти. Григорий XVI, еще будучи монахом камальдульского отшельнического ордена, написал книгу «Триумф Святого Престола», в которой сформулировал основные положения, определяющие политику римских епископов. Он утверждал, что папа является высшим и единственным главой всей церкви, и как глава непогрешимой и святой церкви сам непогрешим в делах веры, нравственности и дисциплины. В том же духе написана его энциклика 1832 г. «*Mirari vos*», в которой осуждался либерализм, пропагандировавшийся тогда во Франции священником Фелисите Ламенне (1782—1854). Труд Ламенне «Слово верующего» был внесен в 1834 г. в «Индекс». Политика этих пап, опиравшихся на австрийскую помощь в подавлении сопротивления старым порядкам, привела к тому, что папское государство наполнилось тайными обществами карбонариев, итальянских революционеров, которые поднимали восстания в 1831 и 1848 гг.

Пий IX (1846—1878) был последним папой феодальной эпохи. Перед лицом новых религиозно-доктринальных и общественных движений, развивающихся также во многих католических центрах, он начал подготавливать церковь к долгой осаде. В 1848 г. во время войны с Австрией в Риме началось восстание, папа бежал из города и возвратился лишь в 1850 г. после того, как австрийские и французские войска овладели положением в Италии. После поражения революции 1848 г. в Европе светская власть римских пап пользовалась поддержкой Второй Французской империи Наполеона III. Папы старались опираться на монархические государства, хотя и в отношениях с ними испытывали большие трудности. Европейские короли, которых папы так защищали, нередко проводили антипапскую политику. Французская империя сохраняла порядки, установленные еще конкордатом с Наполеоном I. Австро-Венгерская империя продолжала традиции иосифизма и не допускала вмешательства папы в свои внутренние дела. Новая революция в Испании в 1855 г. привела к принятию конституции, провозгласившей принцип свободы совести. В 1873 г. в Испании церковь была отделена

от государства. Однако неудачи в осуществлении демократических преобразований способствовали сохранению влияния церкви, которая упорочила свое положение конкордатом 1851 г. Монархическая конституция 1876 г. восстановила статус католицизма как государственной религии.

Антиклерикальный вызов церковному авторитету в области образования и морали, попытки либеральных сил ограничить влияние церкви, запрещение деятельности монашеских орденов в Испании, Португалии и Латинской Америке в ходе демократических революций, экспроприация церковной собственности в 1848 г. правительством Пьемонта-Савойи усиливали консерватизм римской курии. В 1864 г. была опубликована энциклика Пия IX «*Quanta cura*», к которой прилагался «Силлабус», или «Перечень главнейших заблуждений нашего времени». В энциклике этой осуждались свобода совести, отделение церкви от государства, прогресс, либерализм, социализм и коммунизм.

Стремление папства XIX в. придать догматический характер учению о папской непогрешимости нашло сильную поддержку в восстановленном в 1814 г. ордене иезуитов. Венцом этих усилий папства, укреплявшего свою власть в церкви, стали решения I Ватиканского собора (XX Вселенского). Он был созван папой Пием IX в 1870 г. На его открытии присутствовали 224 итальянских епископа, 81 французский, 43 австрийских, 40 испанских и 5 польских. С обоих американских континентов прибыли 70 духовных особ. Предметом суждений предлагался трактат о церкви («*De ecclesia Christi*»). Однако из подготовленной схемы обсуждались только две статьи, относящиеся к примату папы. На заседаниях дискуссия доходила до бурных сцен. Многие епископы указывали на заблуждения прежних пап, приводился пример папы Гонория I (625—683), осужденного на Константинопольском соборе 681 г. за ересь монофелитства. Все же на соборе победили ультрамонтаны, сторонники папского абсолютизма. Епископы, не согласные с готовящимся решением, покинули Рим, чтобы не принимать участия в голосовании. 18 июля 1870 г. почти единогласно была принята догматическая конституция «*Pastor aeternus*». Собор провозгласил, что примат апостола Петра и его преемников на римском престоле является действительным приматом юрисдикции, а не только первенством чести. Собор отверг утверждение, что этот примат был дарован не лично Петру, но вселенской церкви, а Петру — опосредованно как служителю церкви. Соборная конституция назвала папу «истинным викарием Христа», наделенным полнотой власти.

В 1870 г. перестала существовать империя Наполеона III, и папа лишился французской поддержки. Папство долго противилось республиканскому строю во Франции после падения Второй империи. Королев-

ское правительство Пьемонта во главе с Виктором Эммануилом, подчинившее себе народную инициативу объединения Италии, своим стремлением к полному воссоединению страны, включая и Папскую область, вступило в противоречие с охранительной политикой римской курии. Попытка сохранить прежнюю политическую систему и свои владения кончилась для папства провалом. В 1870 г., когда I Ватиканский собор принимал решение о папской непогрешимости, в Рим вступили пьемонтские войска. Папское государство было ликвидировано. Итальянским государством в 1871 г. был принят «Закон о гарантиях», обеспечивавший папам неприкосновенность личности, закреплявший за ними Ватиканский и Латеранский дворцы, устанавливавший ежегодное содержание более чем в 3 млн. лир. Святому Престолу предоставлялась свобода дипломатической деятельности. Но Пий IX категорически отказался признать итальянское государство, закрылся в своих дворцах, объявив себя «узником Ватикана», и осудил «святотатственное нарушение границ папского государства». Католикам в Италии он запретил участвовать в выборах.

Поражение Французской империи в войне с Пруссией ускорило объединение германских государств. В 1871 г. Вильгельм I был провозглашен императором Германии. Прусское и затем имперское правительство, возглавлявшееся канцлером Отто фон Бисмарком (1815—1898), стремилось к полному подчинению церкви, что порождало существенные противоречия с католиками, управлявшимися из своего международного центра. Решения I Ватиканского собора вызвали волну протестантской и либеральной критики. Обеспокоенное прусское правительство начало борьбу за «германскую культуру» («Культуркампф», 1871—1887), которая болезненно ударила по католическим институтам в Германии и духовенству. Это резко обострило отношения между Германией и апостолической столицей. В 1872 г. из Германии были изгнаны иезуиты, устранен надзор церкви за школой, духовенству запрещена политическая пропаганда. «Майские законы» 1873 г. установили государственное назначение священников, контроль за церковным судом, воспрещено всякое вмешательство римской курии. В Пруссии был введен строгий контроль за имуществом церкви. Пий IX поддерживал сопротивление немецких католиков радикальным секуляризационным мероприятиям. В ответ на это правительство Бисмарка прибегло к репрессиям, от которых пострадали многие священнослужители, особенно в польских землях, находившихся под прусской властью. Многие монашеские ордены были распущены. Поставленные германским правительством цели были достигнуты, политическое влияние и экономическое могущество католических организаций ослаблено. Когда существенно изменилась социальная ситуация и на передний план вышли задачи бо-

рьбы с рабочим и социалистическим движением, по инициативе того же Бисмарка с 1885 г. были приняты «смягчающие законы», которые и завершили эпоху «культуркампфа».

Преемник Пия IX, Лев XIII (1878—1903), пытался смягчить обостряющиеся разногласия. Его понтификат проходил в новых условиях, когда папа был лишен светской власти, хотя его притязания на абсолютную власть в церкви и вероучительная непогрешимость были закреплены догматически. Влияние престола св. Петра на католическую церковь, политику и общественность папа попытался поддержать дипломатической активностью и усиленным воздействием на интеллигенцию, публикацией многочисленных энциклик. В них предпринималась попытка осторожного приведения католической доктрины в соответствие с социально-политическими реалиями и достижениями науки и культуры. Программа примирения церкви с современностью была изложена уже в первом окружном послании Льва XIII. Им были нормализованы отношения с Германской империей, заключен с ней договор. Бисмарк, гонитель католиков в период «Культуркампфа», получил орден Христа, а император Вильгельм II дважды был принят папой в Ватикане. Лев XIII стремился к установлению прочных отношений с Российской империей, надеясь возродить Священный союз. Признавал он и необходимость сотрудничества с парламентским и даже республиканским строем, посвятив этому особую энциклику «Свобода» (1888), побуждал французских католиков к примирению с республикой. Широкую известность и отклик в среде духовенства и католической общественности получил его лозунг: «Уходите из ризниц в народ», который стал на все последующее время программой социальной активизации католицизма.

В XIX в. нарастала секуляризация европейской культуры. Христианская духовность во все большей мере становилась частным делом. Наблюдался драматический упадок членства церквей. Само это членство ограничивалось (по крайней мере, на индустриальном и урбанизированном севере Европы, за исключением Ирландии) средним классом. Расцерковление и дехристианизация происходили в рабочих массах. Между клерикалами и свободомыслящими во Франции шла упорная борьба в области народного образования. В 1850 г. был принят закон, по которому кроме обязательной светской школы в каждой коммуне могли открываться католические школы. Во Франции в 1880-х годах усилились антиклерикальные настроения, борьба за отделение церкви от государства. Усилия демократической общественности наконец привели к полной секуляризации начальной школы и ограничению влияния церкви на высшую школу (законы об образовании 1882 и 1886 гг.). Набожность католиков в XIX в. после реставрации характеризовалась возрастанием культа Девы Марии, поддержанного в 1854 г. Пием IX, сфор-

мулировавшим доктрину о ее непорочном зачатии. Особый культовый центр сложился вокруг «явлений» Богородицы четырнадцатилетней крестьянской девочке Бернадетте Субиру (1844—1879) в Лурде (Юго-Западная Франция) в 1858 г. Лурд со святым источником, вода которого была признана обладающей целительной силой, стал одним из главных мест католического паломничества. В XIX в. после осуждения иерархией квиетистского движения творческие силы мистики в западноевропейском католицизме стали иссякать. Мистика сохранялась более в женских обителях. Известность получили жизнь и сочинения кармелитки Терезы из Лизье (Тереза младенца Иисуса, 1873—1897).

Католическое возрождение поддерживалось благотворительными и образовательными конгрегациями. Франциска Сальского избрало своим покровителем общество священников и педагогов, созданное в 1859 г. каноником Джованни Боско (1815—1888). Он собирал в воспитательные дома нуждающихся и беспризорных мальчиков, чтобы дать им профессию и в надежде на их подготовку к духовной службе. Конгрегация, образовавшаяся для этой помощи детям, утвержденная в 1874 г., получила название салезианцев. Женская конгрегация салезианок, в которую влились визитандинки, была утверждена в 1872 г. В 1874 г. папа Пий IX благословил подготовленные салезианцами правила миссионерства, милосердия и помощи детству. Салезианцы начали действовать во многих странах мира. Вслед за бенедиктинцами св. Мавра католические ученые занялись критическим исследованием церковной истории. В 1837 г. издание болландистской серии агиографической и агиологической литературы продолжили бельгийские иезуиты. Итогом этой работы стала известная серия «Деяния святых», давшая собрание ценных источников. С 1886 г. издавался колоссальный справочный аппарат к этой серии, публикация которого была завершена только в 1958 г.

В католическом возрождении были и либеральные тенденции, отстаивающие идею свободной церкви в свободном государстве. Провозвестником этого направления во Франции был граф Шарль де Монталамбер (1810—1870). Французские сторонники папства спланивались вокруг новой газеты «L'Univers», которую издавал выходец из крестьян Луи Вейо (1813—1883).

Во второй половине XIX в. началось «литургическое движение» духовенства и мирян, направленное на то, чтобы поднять значение богослужения в жизни католиков. Центрами его стали бенедиктинские монастыри, в особенности — Лаах. Попытки католиков в ряде приходов укрепить свою сплоченность более интенсивными богослужениями создавали опасность превращения таких приходов в изолированные от общества группы, замыкающиеся в своей субкультуре, подобно осажденным в крепости.

Экономическое развитие европейских держав породило новые социальные противоречия, борьбу рабочих за свои права, усилило социальное расслоение и неравенство, создало напряженность между богатыми промышленными странами и колониями. На заводы и фабрики пришла масса неквалифицированных рабочих из городской бедноты и сел. Капиталисты в стремлении к сверхприбылям занижали издержки производства за счет снижения заработной платы, удлинения рабочего дня, использования женского и детского труда. Ничем не ограниченная эксплуатация ввергала массу рабочих в крайнюю нужду. Возникавшие бунты подавлялись силой. Папство редко обращалось к этим проблемам, поддерживало привилегированные слои общества. Все это способствовало росту отчуждения от иерархии народных масс. В 1848 г. Карл Маркс (1818—1883) и Фридрих Энгельс (1820—1895) опубликовали «Манифест коммунистической партии». В среде трудящихся стало расти влияние марксистских идей. Католицизм, традиции которого сформировались в средневековье и восходили к феодальным отношениям и римскому праву, столкнулся с серьезными трудностями в социальных, правовых и нравственных вопросах в ситуации промышленного развития.

Во второй половине XIX в. католические идеологи начинают переориентацию своего социального учения, разрабатывают доктрину, призванную создать впечатление, что церковь предлагает свой, «христианский», путь решения общественных проблем. После революции 1848 г. в Германии началось движение «социального католицизма». В 70-х годах Людвигом Виндтхорстом (1812—1891) была основана влиятельная католическая центристская партия. Основоположником социального католицизма в Австрии был Карл фон Фогельзанг (1818—1896). Уже в 1878 г. была опубликована специальная энциклика папы Льва XIII «*Insuperabili Dei*», направленная против социализма и коммунизма. Лев XIII считается в церкви создателем католической социальной доктрины, поставившим «рабочий вопрос» в центр внимания. Он обращался к этой проблематике во многих своих посланиях и энцикликах, но главным документом стала энциклика 1891 г. «*Regum novarum*». В ней Лев XIII выступил в защиту капиталистического строя и наметил программу разрешения «рабочего вопроса» с позиций церковного учения о христианских идеалах справедливости и любви. Папа потребовал «определенного улучшения участи рабочих», санкционировал благотворительную деятельность, осуществлявшуюся католическими центрами в разных странах Европы. В энциклике было заявлено о готовности церкви помочь пролетариату в улучшении материального положения, обеспечении прожиточного минимума, в охране женского труда, сокращении рабочего дня. Осуждая некоторые, наиболее очевидные, язвы и пороки ка-

питализма, энциклика вместе с тем объявила частную собственность «естественным правом», незыблемой основой общества, а социальное неравенство неуничтожимым. В энциклике осуждалась классовая борьба.

Католическая миссия в XIX в. Церковь в Северной и Южной Америке

В XIX в. переживает подъем католическая миссия. С 1850 г. французская миссия способствовала созданию новых католических церквей в Азии, Океании и африканских колониях. Французские иезуиты, а также новые миссионерские конгрегации «Белые отцы» и «Белые сестры», созданные в 1868—1869 гг., усилили свою деятельность в Африке. В Австралии ядром католической церкви сначала была ирландская община. В 1803 г. там начались католические богослужения, в 1820 г. образована церковь. Она была подчинена в 1834 г. апостольскому викариату в Сиднее.

Католическая церковь в США оставалась миссионерской в течение всего XIX в. Она получила значительные преимущества от иммиграции середины XIX в. и выросла с 50 тыс. прихожан в 1800 г. до более чем 4 млн. в 1860 г. Этому росту, сделавшему ее самой многочисленной деноминацией в США, способствовало включение в США территорий Луизианы, Флориды и мексиканских земель, включая Калифорнию. С 20-х годов XIX в. прибывшее в США вместе с паствой ирландское духовенство консолидировалось и пыталось освободиться от власти французского епископата, образовать свою национальную церковь. Французскому влиянию способствовали традиционное подчинение и помощь американской церкви от римской курии через Лионское отделение Конгрегации пропаганды веры. Но уже с середины XIX в. подавляющее большинство епископов и значительное число священников имеют ирландское происхождение. Католики в Ирландии давно создали традиции соединения национальных и религиозных убеждений, поддержки церкви мирянами. Многие особенности ирландского католицизма были перенесены в Америку.

Усиление американской католической церкви подстегнуло антикатолические настроения среди протестантов. Дискриминационные по отношению к католикам законы были к 1833 г. отменены во всех штатах. Но протестанты считали католицизм религией иммигрантов, готовых предать интересы страны в угоду заморскому папству, которое, если и не рассматривалось больше в качестве Антихриста, все же связывалось с нетерпимостью, антидемократизмом и монархизмом. В некоторых штатах сохранялся запрет католикам занимать ответственные посты.

Влиятельными антикатолическими организациями в США были Американская протестантская ассоциация, Защитники свободы, Ассоциация защиты Америки. Они клеймили католическую церковь как «опасную иностранную организацию», враждебную американизму, республиканскому строю и духу свободного предпринимательства. Наплыв бедных иммигрантов из Ирландии и Германии привел к удешевлению рабочей силы, и это вместе с национальными противоречиями вызвало антиирландские выступления с применением насилия в 40-е, затем в 90-е годы XIX в. Антикатолические настроения «прирожденных» американцев в США питал также страх утратить республиканские и демократические институты в условиях роста беднейшего и политически неграмотного, приверженного суевериям иммигрантского населения.

Внутри самой католической церкви в США также развивались противоречия между состоятельными кругами и бедными ирландскими и германскими иммигрантами, между духовенством и мирянами-попечителями. В ней сложилось либеральное направление, считавшее возможным участие церкви в рабочих организациях, призывавшее принять американский образ жизни и сотрудничать с протестантами. В США стали создаваться светские католические организации. В 1855 г. был учрежден Католический центральный союз Америки. В 1892 г. возникла влиятельная организация «Рыцари Колумба». Американская католическая церковь к концу века сумела справиться со многими трудностями, стала сама обеспечивать себя кадрами священников и начала всемирную миссию. Церковь играла ключевую роль в американизации иммигрантов-католиков, в посредничестве между своей паствой и американским обществом.

Еще большими возможностями для развития обладали канадские католики. Они были исторически и социально укоренены в своей стране. Даже поражение католиков-французов в войне с протестантами-англичанами и передача в 1763 г. Канады Англии не привело к существенным изменениям в положении церкви. Католики сохранили привилегии в Квебеке. В XIX в. в Канаду перебралось много англоязычных католиков из Ирландии и Шотландии, поселявшихся более в восточных районах страны. В 1844—1845 гг. установилась единая церковная организация, которая пыталась преодолеть противоречия франкоязычных и англоязычных католиков, обеспечить приспособление прихожан к новым условиям жизни, развитию индустриализации.

В конце XIX в. в Северной Америке (США и Канаде) полностью проявилась ситуация религиозно-церковного многообразия и новые условия деятельности церквей в урбанизованном индустриальном обществе. Прибытие в США множества южных и восточных европейцев породило новые этнические конфликты с протестантами и внутри самого

католицизма. В католической церкви шла поляризация. Либеральные «американисты» требовали максимального приспособления к новым условиям и предлагали его организационные формы и теологическое обеспечение. Они подчеркивали совместимость католицизма и американских традиций демократии и религиозного плюрализма. Консервативные католики сохраняли оппозицию к англосаксонской культуре, выступали за сепаратные диоцезы для каждой национальности. В Канаде католики разделились подобным же образом на коренных и приезжих и на партии клерикалов и либералов (в Квебеке). В Северной Америке на характере религиозности особенно сказались условия конкурентной борьбы между религиозными объединениями. Даже традиционные церкви, бывшие в Европе господствующими, оказывались в Новом Свете лишь добровольными объединениями. Попытки либеральных католических иерархов и богословов выработать ускоренную программу адаптации католицизма к новым социальным и культурным условиям не встретили понимания в римской курии, обеспокоенной возможностью их влияния в Европе. «Американизм» был осужден Львом XIII в 1890-х годах и это усилило консервативные круги в американском католицизме, определило их влияние до середины XX в.

В начале XIX в. в странах Южной Америки развернулись войны за национальную независимость, в которых церковь, получившая привилегии в колониальный период, подвергалась экспроприациям и ограничениям. Борьба в Колумбии либералов с католической церковью и консервативной партией после провозглашения в 1819 г. ее независимости от Испании привела к власти в 1853 г. правительство, которое впервые в Латинской Америке провозгласило отделение церкви от государства. Приход в 1880 г. к власти консерваторов сопровождался восстановлением государственного статуса католицизма, что влекло за собой не только возвращение духовенству прежних привилегий, но и контроль правительства над церковью. Конституция 1886 г. и конкордат с Ватиканом в 1867 г. определили права католической церкви, которая объявлялась религией нации и одной из основ единства страны. Во время движения за независимость в Мексике в 1810—1821 гг. церковь заняла консервативные позиции, что обусловило острую борьбу либералов с клерикалами в последующей истории страны. Империя, возникшая в Бразилии после провозглашения в 1824 г. независимости от Португалии, сохранила государственный характер католической церкви, хотя было разрешено с ограничениями исповедание и других религий. Только после отмены в 1889 г. монархического строя Конституция 1891 г. провозгласила отделение церкви от государства и свободу совести. В Соединенных Штатах Бразилии в крупных размерах осуществлялась секуляризация церковного имущества. В 1897 г. в стране развивалось синкретическое религиозное движение. Его возглавил Масиел Консэлерио, мечтавший о царстве Божием на земле.

Он создал вооруженные отряды, насчитывавшие более 10 тыс. повстанцев. И в колониальный период, и после отмены рабства бразильский католицизм существовал в сложном взаимодействии с местными и негритянскими культами, синкретическими религиозными движениями.

Католическая теология в XIX в.

В первой половине XIX в. католическая теология пытается преодолеть застывшую схоластику, стать критической и открытой. Начало века характеризуется в Германии развитием теологии под влиянием Просвещения, а в других странах — полемикой католических богословов против свободомыслия. Во Франции граф Жозеф де Местр (1754—1821) видел в папстве высшего гаранта социального и политического порядка, нападал на галликанизм. В сочинении «Размышления о Французской революции» (1796) Местр усматривал в ней сатанинское начало, действие которого, однако, приводит к искупительным страданиям грешников. Кара, которую претерпевают грешники, является очистительной, и все трагические события направляются Провидением к высшей цели. С 1802 по 1817 г. Местр жил в Петербурге, где написал свои главные произведения «О сроках божественной справедливости» (1815), «О папе» (1819), «О галликанской церкви» (1821), «Санкт-Петербургские вечера» (1821) и др. Местр был убежден в непогрешимости папы в догматических вопросах и во многом подготовил философскую и политическую аргументацию, которой впоследствии пользовались при утверждении этого догмата на I Ватиканском соборе.

Надежды на папу возлагал также аббат Фелисите де Ламенне (1782—1854), который желал, чтобы папа дал вечную санкцию свободам католических народов. В его сочинении «Размышления о состоянии церкви во Франции» (1808) и других работах содержится резкая критика философии XVIII в. Но в последующем Ламенне признал свободу совести, печати и образования, открыто поддержал революцию 1830 г. Вместе с единомышленниками Ламенне основал журнал «L'Avenir» («Будущее»), которая пропагандировала отделение церкви от государства, свободу совести, печати, преподавания, союзов, установление всеобщего избирательного права. Ламенне призвал папу отказаться от светской власти. В 1832 г. по требованию папы журнал был закрыт, а Ламенне вынужден дать подписку, что не будет публиковать ничего противоречащего учению церкви. Ламенне не выполнил этих обязательств, продолжал радикальную критику и стал одним из основателей христианского социализма. Впрочем, он не принял социализма Сен-Симона, Фурье, Кабе, Луи Блана, считая великим злом классовую борьбу и не видел спасения вне религиозно-нравственной реформы. При этом он

допускал возможность вооруженного сопротивления угнетателям («народ — раб, пробудись, восстань!»).

В книге «Слова верующего» (1834), оказавшей воздействие на общество, он, опираясь на Библию, настаивал на том, что угнетательский экономический и политический строй противоречит требованиям христианства. Ламенне проповедовал равенство, равноправие женщины и мужчины, кооперацию, народный суверенитет. После того как книга была осуждена папой в энциклике 1834 г., а сам он был отлучен от церкви, Ламенне перешел в ряды политической и церковной оппозиции. В трактате «Эскиз философии» он признал, что человек, как и все живые существа, подчинен закону прогресса, а потому доктрина первородного греха ошибочна и противоречит разуму и нравственному чувству.

В Германии в 1810—1820 гг. также появились различные обновленческие инициативы. Влиянием пользовалась теология Иоганна Михаила Зайлера (1751—1832), который с 1829 г. был епископом Регенсбургским. Во время своей профессуры в Диллингене, Ингольштадте и Ландсгуте Зайлер развивал новую религиозную духовность. Из Диллингенского университета его даже удаляли по подозрению в иллюминатстве. В 1817—1818 гг. в Тюбингенском университете был основан Католический теологический факультет. На нем развилось направление богословской мысли, которое получило признание как «католическая тюбингенская школа», она существенно повлияла на католическую теологию. И сегодня существует основанный ею в 1819 г. печатный орган «Теологический ежеквартальник». Тюбингенцы восприняли идеи Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера и Якоби, обратили особое внимание на проблематику личности и религиозного опыта. В то же время они пытались использовать философию и гуманитарные науки для того, чтобы примирить церковное предание и историческое знание. Проблема «христианство и история» с тех пор овладела теологией всего XIX столетия, включая и работы Джона Генри Ньюмена (1801—1890) «Эссе о развитии христианской доктрины» (1845) и Мориса Блонделя (1861—1949) «История и догма» (1904).

Основателем Тюбингенской школы был Иоганн Себастиан Дрей (1777—1853). К обновлению католического богословия он призвал в самом названии своего программного сочинения «Ревизия современного состояния теологии». В «Кратком введении в изучение теологии» Дрей наметил направление этого обновления. Рассматривая историю как взаимосвязь необходимости и свободы, в которой Откровение постоянно вносится в настоящее, Дрей настаивал на развитии догматов и на понимании церкви как живой традиции. Следуя Ф. Шлейермахеру, Дрей описывал религию как «чувство зависимости», укорененное в изначальном самосознании человека, базирующемся на объективном содержа-

нии традиции. В соответствии с философией Ф. В. Шеллинга Дрей рассматривал историю как бесконечный процесс откровения Бога. Заключенное в творении объективное откровение становится субъективным по мере того, как человек постигает свое призвание — свободно реализовывать свою сущность на основе всеобъемлющего Промысла. Тюбингенцев и их последователей многие теологи упрекают в подготовке эволюционизма при осмыслении истории церкви и догматики. С точки же зрения светской науки, они внесли весомый вклад в становление историко-критических исследований Библии и догматики, идею развития в изложение церковной истории.

Уже в начале XIX в. в теологической литературе обнаруживаются попытки критического осмысления истории католицизма и объективного отношения к другим конфессиям. Иоганн Адам Мелер (1796—1838), знаток церковной истории, патристики и церковного права, в сочинениях «Единство церкви» (1825), «Афанасий Великий и церковь его времени» (1827) пытался объективно изложить историческое прошлое католицизма, не скрывая его мрачных сторон. Значительным трудом по апологетическому богословию явилась книга Мелера «Символика, или Изложение догматических разногласий католиков и протестантов согласно их вероисповедным сочинениям» (1832). Этот труд вызвал дискуссию в западной теологии. Мелер стремился не только к опровержению, но и к объективному изложению и анализу инославных учений. Однако, понимая католичность как универсальный синтез различных исторических выражений христианства, Мелер видел в протестантизме крайнюю рационализацию христианского провозвестия и религиозного опыта и приравнивал его к гностицизму. Это вызвало ответные полемические сочинения протестантов. Тюбингенцы оказали влияние и на русскую религиозную философию и богословие. Г. Флоровский отмечает, что в кругах славянофилов читались книги Мелера.

Известность получили и направления католической теологии XIX в. которые были осуждены церковью в качестве «семирационализма» (от лат. *semis* — половина; «полурационализма») — «гермесианство», развивавшее учение Георга Гермеса, и «гюнтерианство», следовавшее идеям Антона Гюнтера. Они стремились согласовать католическую мысль с философией Нового времени. Немецкий священник Георг Гермес (1775—1831) испытал влияние Канта и настаивал на том, что частные доктрины христианства могут признаваться истинными лишь постольку, поскольку они не противоречат разуму, «естественному откровению», хотя, вопреки Канту, считал, что разум не может отрицать основные истины религии — бытие Бога, возможность и действительность Откровения. Против Гермеса ополчились традиционалисты, когда он заявил, что признает из постановлений Тридентского собора только те,

что не противоречат разуму. Ученики и последователи Гермеса, «гермесианцы», издавали в Бонне в 1832—1852 гг. «Журнал философии и католической теологии». Они преподавали также в Трире и Бреславле. Сочинения Гермеса «Введение в христианско-католическую теологию» (1819) и «Христианско-католическая догматика» (1834) были осуждены в 1835 г. папой Григорием XVI. Некоторые приверженцы Гермеса были лишены кафедр, других заставили отказаться от «семирационалистских» воззрений.

Австрийский теолог и философ Антон Гюнтер (1783—1863) в сочинении «Подготовительная школа умозрительного богословия положительного христианства» (1828, 1848) пытался согласовать католическую догматику с философской критикой и преодолеть гегельянство с позиций католицизма. Учение Гюнтера распространялось среди католического духовенства Австрии, Вюртемберга, рейнских провинций, в университетах и семинариях. После 1848 г. Гюнтер вместе с Эммануилом Фейтом начал издавать журнал «Лидия», в котором осмысливал идеи Руге, Фейербаха и других младогегельянцев. В 1857 г. римская курия осудила философию Гюнтера.

Примечательным явлением в католической теологии XIX в. стали теологи-миряне, прежде всего Бенедикт Франц Ксаверий Баадер (1765—1841), который разрабатывал проблемы философии религии, и Иоанн Иосиф Гёррес (1776—1848), литературный выразитель воинствующего клерикализма. Баадер вдохновлялся мистическими идеями Беме и Экхарта, а также француза Клода де Сен-Мартена. Будучи врагом рационализма, эмпиризма в новой философии и революционного движения в Европе, Баадер стремился к возрождению религии и ее влияния в государственной жизни. Следуя Беме, Баадер различает Бога в себе и его выражение в природе, его «Славу». Процессу раскрытия Бога в природе предшествует вневременная эволюция божественной сущности в ее эзотерическом единстве. Эволюция природы — это лишь экзотерическое выражение во времени внутренней жизни Бога. Свое наиболее полное отражение Бог осуществляет в человеке, который в природе предстает не только микрокосмом, но и микрофеосом (малым богом).

Иоанн-Иосиф Гёррес (1776—1848) был профессором истории в Мюнхенском университете, находился в близких отношениях с высшими церковными иерархами. В 1836—1842 гг. выходило его сочинение «Христианская мистика». Он задумал обширный труд по истории католической церкви, но выпустил по ней только две книги «Иафетиды» (1845) и «Три корня кельтского племени» (1845). Гёррес стремился придать католицизму общественно-политическую активность в духе Жозефа де Местра, с одной стороны, и либерализма Ламенне — с другой. В 1876 г. к столетию его рождения клерикалы Германии создали «Гёрре-

совское общество для развития наук в католическом духе», оно издавало исторический и философский ежегодники.

Известным католическим теологом конца XIX в. был Джон Генри Ньюмен (1801—1890), один из лидеров «Оксфордского» движения в англиканстве, в 1845 г. перешедший в католицизм. В 1864 г. он написал «Апологию моей жизни», образец современного отчета о религиозном обращении. В 1879 г. он был возведен в кардиналы. Его теология была ориентирована персоналистски, будучи чуткой к вопросам религиозной совести, Ньюмен требовал одновременно объективного исследования. Неофициально Ньюмена считали «отцом церкви Нового времени».

Со второй половины XIX в. в католической теологии доминирует традиционализм. В систематическом богословии перевес получают неосхоластика, апологетические и полемические работы. Томизм стал возрождаться в Италии и Испании еще в начале XIX в. Со второй половины века он распространился в Германии и других странах. В 1857 г. Святой Престол впервые позитивно высказался о неотомизме. В 1879 г. вышла энциклика папы Льва XIII «*Aeterni patris*», провозгласившая томизм единственно истинной философией католической церкви. Были созданы многочисленные центры томистской философии. В неотомизме церковь усмотрела подходящее средство рационального обоснования вероучения, вековую философию, путь установления единства и научности теологии. Старые схоластические методы и учения выступили в качестве единственно приемлемой альтернативы «современным заблуждениям». Программу неосхоластики сформулировал иезуит Иосиф Клейтген (1811—1881) призывом вернуться назад к вековой философии. Он преподавал в германской иезуитской коллегии, был консультантом индекса запрещенных книг, написал труды «Защита философии прежнего времени» (1878), «Защита теологии прежнего времени» (1860—1873), «Высшая учительная власть римского епископа» (1870) и др. Сторонники неосхоластики полемизировали с теологией тюбингенцев, гермесианством и гюнтерианством. Неотомизм стремился во всех областях систематической теологии, особенно же в догматике, восстановить средневековую схоластику в методическом и содержательном аспектах, возвращался к идее надвосторонней и вечной системы. В германской неосхоластической теологии XIX в. пользовался влиянием Маттиас Иосиф Шеебен (1835—1888), профессор кельнской архиепископской духовной семинарии. Им опубликованы труды «Природа и благодать» (1861), «Новые возражения по вопросу о папской непогрешимости» (1870) и др. Главный труд Шеебена «Руководство по католической догматике» (1875—1887) остался неоконченным.

К радикальному обновлению католицизма призывали группы интеллигенции в европейских странах, которые составили движение, получившее название «модернизма». Ими были поставлены задачи осовременивания теологии на путях решительного пересмотра традиции, привлечения новейших философских учений. Большое значение придавалось использованию результатов исторической науки, идей эволюционизма в библеистике. Модернисты стремились внести церковное сознание в современную культуру. Наиболее известными модернистами были во Франции Альфред Луази (1857—1940), Морис Блондель (1861—1949), Люсьен Лабертоньер (1860—1932). В Италии критическими исследованиями по экзегетике, истории догматики и церкви занимались Сальватор Минокки, Эрнесто Буонаюти (1881—1946). В Англии Фридрих фон Хюгель (1852—1925) и особенно Джордж Тирелл (1861—1909) пошли в своем критическом пересмотре истории церкви намного дальше осторожного обновленца Джона Ньюмена. Рупором католических реформаторов в Германии стали журналы «Hochland» («Нагорье»), «Двадцатый век» (с 1910 г. — «Новый век»). Программные цели модернистов открывают сами заголовки книг, публиковавшихся сторонниками этого движения в Германии, — Германа Шелла «Католицизм как принцип прогресса» (1897), Иосифа Мюллера «Реформированный католицизм, религия будущего» (1899), Альберта Эрхарда «Либеральный католицизм?».

Особую известность получили вызвавшие наибольшее раздражение у традиционалистов труды Дж. Тирелла и А. Луази. Требуя последовательно применять историко-критический метод ко всем сферам библейской экзегетики, церковной истории и истории догматов, они подрывали веру в богооткровенность Писания, проводили различие между Христом, в которого следует верить, и историческим Иисусом, отнесли догматы о непорочном зачатии, воскресении, вознесении и чудесах Христа к субъективной сфере личной веры и нравственного чувства, отличали церковь как желанное Богом царство благодати от исторической организации и иерархии, которую подвергали острой критике. Альфред Луази в особенности настаивал на применении в католической библеистике методов историко-критического исследования, развитых немецкими протестантами и свободомыслящими.

Все это навлекло на себя осуждение со стороны иерархии, в том числе и в энциклике Льва XIII «*Providentissimus Deus*» (1893), в которой открывался путь некоторого обновления католической библеистики, развития библейской археологии, но усматривалась и опасность отрицания сверхъестественного характера откровения и церкви. Борьба с модернизмом развернулась с самого начала правления следующего па-

пы Пия X (1903—1914). Уже в 1903 г. он осудил так называемый «американизм». В декрете Священной канцелярии «*Lamentabili*» от 3 июля 1907 г. были указаны 65 заблуждений модернизма. Подвергнутые осуждению положения были взяты преимущественно из сочинений Луази и Тирелла. За этим последовала 8 сентября того же года энциклика «*Pascendi*», в которой модернизм осуждался как «скопище всех ересей», обвинялся в гордости, субъективизме, пантеизме и т. п. Была составлена особая присяга против модернизма, которую должен был приносить каждый священник при вступлении на службу. Присяга требовала верности учению церкви, включая положения декрета «*Lamentabili*» и энциклики «*Pascendi*». Лишь в 1967 г. эта клятва была заменена более короткой формулой.

Католицизм в XX в.

Церковь от Пия X до Иоанна Павла II

С целью воплощения в жизнь решений I Ватиканского собора Пий X (Джузеппе Сарто, 1903—1914) созвал комиссию по кодификации нового церковного права. Это дело было завершено при его преемнике Бенедикте XV (1914—1922). Новый Кодекс канонического права был провозглашен 27 мая 1917 г. буллой «*Providentissima Mater Ecclesia*». Этот документ, составленный в средневековом духе, ссылается на «самодержавность» папы, «полноту апостольской власти» и т. п. Папство враждебно встретило Великую Октябрьскую социалистическую революцию. Провозглашенная Львом XIII социальная доктрина стала программой деятельности церкви и в последующую эпоху. В полной мере сохранял и поддерживал ее папа Пий XI (Акилле Ратти, 1922—1939), который в годы социалистических революций в Европе выступил в защиту капитализма, с резкой критикой социальных революций и коммунизма, хотя осуждал также Реформацию и либерализм. В 1931 г., т. е. в сороковую годовщину энциклики Льва XIII о рабочем вопросе, Пий XI опубликовал энцилику «*Quadragesimo anno*», в которой, опираясь на учение Льва XIII в защиту частной собственности, пропагандировал идеалы корпоративного общественного строя. Как и в энциклике Льва XIII, частная собственность провозглашалась даром природы, существующим от века, естественным правом человека, отличающим его от животного, основным залогом свободы человеческой личности. Экспроприация частной собственности расценивалась как нарушение Божьей воли, которое ведет только к всеобщей лени и безделью. В энциклике Пия XI осуждались социализм и коммунизм. Вместе с тем энциклика указывала на такие «несовершенства» и «гибельные процессы в недрах капиталистического строя», как «сосредоточение богатств и власти», «межго-

сударственный размах, который принимает борьба за экономические интересы», но объясняла их моральной распущенностью некоторых власть имущих, жадностью и эгоизмом как последствиями первородного греха. А в качестве средства преодоления социальной несправедливости папа рекомендовал в этом документе создание ассоциаций и корпораций, органов сотрудничества труда и капитала.

В предложенной этой энцикликой модели корпоративизма как самого близкого к христианству решения социальных проблем, сплочения работодателей и работников многие критики усмотрели сближение римской курии и лично папы Пия XI с установившейся в Италии фашистской властью, всемерно насаждавшей идею социального сотрудничества и единства нации. 11 февраля 1929 г. были подписаны Латеранские соглашения, т. е. заключен конкордат с правительством Муссолини. По этому договору папа получил светскую власть в Государстве-городе Ватикан (0,44 квадр. км в границах Рима). При правлении Пия XI конкордаты и договоры были подписаны со многими странами, в том числе и с гитлеровским Третьим рейхом в 1933 г. В 1937 г. Пий XI выступил с осторожными предостережениями в адрес национал-социализма в энциклике «Со жгучей заботой», написанной на немецком языке. В том же году он опубликовал энциклику «*Divini Redemptoris*», в которой обрушился на «безбожный коммунизм», заявляя, что идеи классовой борьбы и социалистической революции несовместимы с христианством. Враждебный Советскому государству курс проводил и папа Пий XII (Еудженио Пачелли, 1939—1958). После Второй мировой войны Ватикан приветствовал создание Североатлантического блока как «гаранта западной христианской цивилизации».

Возникновение социалистических государств вызвало глубокую озабоченность Ватикана. Пий XII вопреки многочисленным голосам протеста со стороны некоторых епископов и духовенства пытался организовать крестовый антикоммунистический поход и не видел необходимости в контактах с инакомыслящими не только в религиозной, но и в общественно-политической сфере. Пришедшие в ряде стран к власти католические партии зарекомендовали себя адептами холодной войны. Конгрегация Священной канцелярии декретом 1949 г. отлучила от церкви коммунистов и всех тех, кто поддерживал коммунистические партии, голосовал за коммунистов и сочувствовал коммунизму. Папский престол не осудил немецких кардиналов Фрингса и Венделя, благословивших политику атомного вооружения западногерманской армии, и выступление иезуита Гундлаха, заявившего, что атомная война не противоречит принципам католицизма.

Пий XII начал первое осторожное приближение к экуменистам, разрешив неофициальным католическим наблюдателям участвовать в эку-

менических конференциях. Основу римско-католического учения по вопросам экуменизма в его понтификат составила инструкция «*Ecclesia Catholica*» (1949). Профашистская политика папы в период второй мировой войны и неприятие им политического плюрализма в послевоенное время породили недовольство в широких католических кругах.

Это недовольство дало о себе знать уже в первые месяцы понтификата Иоанна XXIII (Анджело Джузеппе Ронкалли, 1958—1963). В многочисленных публикациях, выступлениях и петициях, исходящих от низшего духовенства и мирян, даже некоторых епископов, содержались требования смены церковной политики по отношению к рабочему классу и Советскому Союзу. Они нашли отклик у папы Иоанна XXIII (кстати, выходца из крестьянской семьи). Его понтификат стал периодом глубоких перемен во внутренней жизни церкви и в ее отношении к миру. В условиях распада колониальной системы, успехов стран социализма Ватикан изменил прежний курс открытой поддержки реакционных сил. Сохранение союза с ними могло изолировать церковь от верующих. Церковное руководство стало более реалистически подходить к социально-политическим проблемам, и прежде всего к важнейшей из них — проблеме мирного сосуществования государств с различным общественным строем. В энциклике Иоанна XXIII «*Mater et magistra*» (1961) появляется критика буржуазного общества. В энциклике «*Pacem in terris*» (1963) папа признал необходимость мирного сосуществования, переговоров для разрешения международных конфликтов, осудил гонку вооружений.

Иоанн XXIII предложил обширную программу «аджорнаменто» (ит. *aggiornamento*) — осовременивания церкви. В октябре 1962 г. был созван II Ватиканский собор католической церкви (XXI вселенский), который закончил свою работу в понтификат Павла VI (Джованни Баттиста Монтини, 1963—1978). Созыв собора, создание новой социальной доктрины, особенно в вопросе о сохранении мира между народами, а также указание на необходимость реформы кодекса канонического права означали важные преобразования в церкви. В реализации этих перемен приняли участие центры «открытого католицизма», настроенные на преобразования в соответствии с изменениями в обществе. Сторонники «открытого католицизма» считают неактуальными претензии католической церкви на исключительность, а также на господство в сфере политики и заявляют о возможности ассимиляции христианством тех ценностей, которые рождены вне религии. Вера в их понимании не должна выражаться в принятии готовых традиционных положений, но соответствовать конкретным жизненным ситуациям.

В соборной пастырской конституции «*Gaudium et spes*» сохраняется утверждение, что частная собственность является условием свободы че-

ловека. Вместе с тем в этом документе присутствует критика капитализма, идея социального партнерства, говорится о праве трудящихся на объединение, признается законность забастовки как средства борьбы за лучшие условия труда и защиты своих прав. Более того, в конституции появляется положение, что церковь не связывает себя с какой-либо одной формой человеческой культуры, экономической или социальной системой.

Дело преобразования церкви, начатое Иоанном XXIII, было продолжено Павлом VI. Однако, не желая допустить дезинтеграции прежней унитарной церкви, он предпринял действия, направленные на сохранение и усиление иерархической структуры, церковной догматики и нравственного учения. В энциклике «*Ecclesiam suam*» (1964) он подчеркнул, что церковь может исполнять свою миссию только тогда, когда будет открытой миру, но внутренне сплоченной и сильной. Свои общественно-политические взгляды Павел VI представил в энциклике «*Populorum progressio*» (1967), а также в апостольском послании «*Octogesima adveniens*» (1971), посвященном восьмидесятой годовщине энциклики Льва XIII «*Regum novagum*». В этих документах Павел VI основывается на решениях II Ватиканского собора, выраженных в пастырской конституции, но вносит довольно значительные изменения, обращая внимание на проблемы стран «третьего мира», такие, как демографический взрыв, нужда, социально-экономическое неравенство, тяжелое положение крестьянства. Следуя Иоанну XXIII, Павел VI склоняется к модели общественного строя, опирающегося на принципы социального и мировоззренческого плюрализма и христианского гуманизма. В энциклике «*Populorum progressio*» Павел VI переосмыслил понятие гуманизма, до этого связываемого с гуманизмом Возрождения и вообще светской ориентацией. Папа интерпретирует термин «гуманизм», опираясь на работы католического философа Жака Маритена (1882—1973): единственный полный (интегральный) гуманизм ориентирован к Богу. Гуманизм же без Бога обращен против человека: «Вне гуманизма, открытого для Бога, нет истинного гуманизма». Вопрос о собственности на материальные блага рассматривается как имеющий не определяющее, а инструментальное значение для общественной жизни. Руководящий принцип в этом вопросе, согласно энциклике, состоит в том, что материальные блага должны служить всем людям, и эту задачу можно решить на основе различных форм организации производства. Новизна энциклики «*Populorum progressio*» в ряду социальных документов католицизма состоит в том, что в ней не содержится тезиса о святости и неприкосновенности частной собственности и с оговорками признается возможность ее экспроприации в интересах общего блага.

Римско-католическое социальное учение руководствуется идеей «общего блага» и понятием «естественного права». Человек, созданный по образу и подобию Божию, признается не утратившим в грехопадении способность познавать в самой сотворенной природе основные принципы бытия и поведения. Благодать Божия увенчивает природу, возвращает ее к истинным истокам, а не противоречит ей. Принципами католического социального учения являются принципы личности, солидарности и взаимопомощи. Социальное учение католицизма исходит из того, что все общественные институты должны быть основаны на личности, но это не означает безбрежного индивидуализма. Католическая антропология, на которую опирается социальная доктрина, подчеркивает, что человек является одновременно и индивидуальным, и социальным существом. Это означает, что, хотя каждый человек уникален и незаменим в своей индивидуальности, быть самим собой он может только в общности. В отношении между личностью и обществом, согласно католическому социальному учению, должна царить солидарность. Человек как социальное существо имеет обязанности перед обществом, а общество — перед личностью. Оно должно охранять права и свободы личности. Общественное благо стоит выше блага личности, но все же личность остается основой общества. Каждая высшая общественная группа в идеале нужна лишь для того, чтобы обеспечивать то, чего не могут низшие и меньшие группы, отдельный человек.

Одна из особенностей современного католицизма заключается в соотнесении собственно богословских вопросов с социальными проблемами, выдвигаемыми им в центр внимания. Показательны в этом отношении те усилия, которые прилагает церковь, чтобы связать культ святого Иосифа, евангельского мужа Пресвятой Девы, плотника, с рабочим движением. Еще папа Лев XIII в энциклике «*Quamquam pluries*» (1889) изложил богословский фундамент культа св. Иосифа. С тех пор возникло специальное направление теологических исследований, «иосифология», которой посвящаются конференции богословов, публикуются «Тетради по иосифологии». Главной темой подобных исследований является «пример этого рабочего из Назарета миру рабочих-христиан». Пий XII объявил в 1955 г. 1 мая днем чествования св. Иосифа. Этот праздник осмысливается церковью как праздник социального мира и примирения людей труда с христианскими ценностями.

В ряде своих выступлений Павел VI подверг критике стремление некоторых духовных лиц принять вместе со своей паствой участие в революционных выступлениях. Еще более резкую критику с его стороны вызвали попытки некоторых богословов разрабатывать проблематику «теологии революции». Теология революции, заявил папа, не соответствует духу Евангелия. Желание найти в Христе, преобразователе челове-

ческого сознания, радикального разрушителя юридических и исторических институтов не является, по мнению папы, верной интерпретацией Библии и учения церкви. В апостольском послании «*Octogesima adveniens*» Павел VI представил общественно-экономическую программу католической церкви в таком изложении, чтобы она могла быть приемлемой и для экономического либерализма, и для смешанной экономики, принимающей элементы социализма. Каждое поколение людей, по его мнению, должно осуществить собственный выбор, соответственно потребностям новой общественной организации труда, эры автоматизации производства. Новое поколение должно признать как необходимость большей социализации, так и значение личной инициативы и ответственности. Павел VI обратился к католикам с призывом, чтобы они вместе с другими людьми приняли действенное участие в строительстве нового мира, идущего по пути развития и прогресса в духовной и материальной сфере.

В области церковно-организационной Павел VI также ввел ряд новшеств. Он реорганизовал римскую курию, структура которой, созданная еще Сикстом V в 1588 г., несколько измененная Пием X в 1908 г., сохранялась до второй половины XX в. При Павле VI были созданы три секретариата — единства христиан, по делам нехристиан и по делам неверующих, а также комиссия по реализации соборных решений. В 1965 г. он преобразовал важнейшую из римских конгрегаций — Священную канцелярию — в Конгрегацию вероучения. Сверх того, в 1967 г. папа включил в римскую курию в качестве ее членов епископов из диоцезов и установил, что назначения на все куриальные должности утрачивают силу после пятилетнего исполнения обязанностей. Тем самым он изменил отношения между римской курией, клиром и мирянами. Кроме того, был ликвидирован «Индекс запрещенных книг», интенсифицирована работа по обновлению канонического права. Все это свидетельствовало о том, что церковь больше не замкнута от мира, но ищет пути взаимопонимания с ним с помощью экуменизма и диалога. Большую озабоченность католического руководства вызвало влияние марксистского атеизма. С целью выработать эффективную программу противодействия атеизму, выявить причины его роста был создан при римской курии специальный орган — постоянный секретариат Ватикана по делам неверующих. Его первым главой стал австрийский кардинал Франц Кениг. Пленарная ассамблея этого органа состоялась в январе 1967 г. В вероучительных вопросах Павел VI занимал умеренную позицию, высказывался против доктринального новаторства, противостоял либеральной интерпретации Библии. В энциклике «*Humanae vitae*» (1968) он осудил искусственное регулирование рождаемости, а в июне 1967 г. в энциклике «О целибате духовенства» («*Celibatus Sacerdotalis*») отстаивал это средневековое установление. Курс Иоанна XXIII и

Павла VI намеревался продолжить избранный на престол св. Петра после кончины 6 августа 1978 г. Павла VI патриарх Венеции Альбино Лучиани, принявший имена этих своих предшественников в свое тронное имя. Но его понтификат, продолжавшийся лишь 34 дня, был прерван скоропостижной смертью.

Церковь в понтификат Иоанна Павла II

Иоанн Павел II (Кароль Войтыла, род. 1920), понтификат которого начался в октябре 1978 г. и продолжается в настоящее время, также считает себя наследником политики аджорнаменто, осуществлявшейся папами, имена которых он вслед за Иоанном Павлом I принял в свое тронное имя. В вопросах догматического и нравственного учения он является столь же неуступчивым, как Павел VI. Вместе с тем он стремится продемонстрировать свою открытость миру, завязать диалог со всеми людьми, в том числе и исповедующими другие религии. Политика Ватикана характеризовалась стремлением установить отношения с социалистическими странами. Однако этому было много препятствий после ввода советских войск в Чехословакию в 1968 г. и после того, как католическая церковь в Польше и Ватикан стали поддерживать движение «Солидарность», дестабилизировавшее польский социализм.

В прямые взаимоотношения Ватикана с правительствами определенные изменения внесло стремление национальных епископатов оказывать большее влияние на политические процессы. Епископат Филиппин во главе с кардиналом Хайме Син сыграл важную роль в прекращении там диктатуры Маркоса. Среди католического духовенства во второй половине века обострились противоречия, выявились различные социально-политические ориентации. Курс национальных церквей стал значительно отличаться от курса Ватикана. Руководство некоторых из них признало в своих пастырских посланиях допустимым участие католиков в массовых демократических движениях, критиковало политику военных блоков. Значительное развитие получили движения «левых католиков» и «Христиане за социализм». Прогрессивно настроенные епископы и священники подвергали критике капиталистическое общество и призывали к социальным преобразованиям. В Латинской Америке возникла с конца 60-х годов «теология освобождения», которая получила определенную поддержку и на генеральных конференциях епископата этого субконтинента (У.Ассман, Г.Гутьеррес, Л.Бофф и др.). Социальный анализ теологи этого направления сочетали с религиозным пониманием сущности человека и общества, усматривая в религии движущую силу общественного развития, «фермент» революции.

Одним из бойцов Фиделя Кастро был поддерживавший кубинскую революцию иезуит Гильермо Сардинья, назначенный капелланом повстанческой армии. Колумбийский священник Камилло Торрес (1929—1966) сражался в рядах партизан и погиб с оружием в руках. В 1965 г., будучи профессором социологии и капелланом в университете в Боготе, он опубликовал «Революционную платформу единого народного фронта», где настаивал на союзе с коммунистами для осуществления демократических преобразований в стране. За свою деятельность К. Торрес был лишен сана и отлучен от церкви, но в среде католиков, и не только в Латинской Америке, началось переосмысление роли священников в борьбе за демократизацию общества и социальную справедливость. Левые религиозные движения способствовали победе сандинистов в Никарагуа. В Сальвадоре десятки священников с оружием в руках участвовали в патриотической борьбе Фронта национального освобождения имени Фарабундо Марти. За аграрную реформу высказалась национальная конференция епископата Бразилии. Многие католики-миряне и церковные деятели в Латинской Америке остро переживали нараставший разрыв между богатыми и бедными христианами, при этом они критически оценивали историческую роль католической церкви в латиноамериканских странах, способствовавшей подчинению индейцев западному господству и установлению несправедливых общественных отношений. Христианское призвание все более усматривалось в том, чтобы быть «церковью бедных». Это нашло признание на конференции латиноамериканского епископата в Меделине, а затем в Пуэбло в 1979 г., где лично присутствовал Иоанн Павел II, который признал значение социальной справедливости, но настаивал на «деполитизации» церкви.

Острой критике Иоанна Павла II подверглись сторонники теологии освобождения. Церковь, указывал папа, осуждает социальную несправедливость, но бороться с ней следует не политическими методами, а путем морального совершенствования человека, источником зла являются не структуры собственности, а падение веры в Бога. Провозглашая тезис о деполитизации церкви, Ватикан принимает жесткие меры против прогрессивно настроенных священнослужителей, богословов, католических организаций. Под лозунгом укрепления церковной дисциплины, защиты чистоты вероучения руководящие круги Ватикана обрушились с резкими нападками на революционно-демократическое направление в теологии освобождения, стараются дискредитировать его как «самую большую ересь в истории церкви». Ватиканская конгрегация вероучения с одобрения Иоанна Павла II издала в 1984 г. специальную инструкцию, осуждающую теологию освобождения. Наибольшую враждебность консерваторов вызвало признание некоторыми теологами

того факта, что именно марксизм дал научный анализ социальных причин эксплуатации и угнетения. Классовую ориентацию сторонников теологии освобождения, защиту ими интересов трудящихся Конгрегация вероучения объявила несовместимыми с христианством. В 1984 г. Ватикан предъявил католическим священнослужителям, участвовавшим в сандинистском руководстве Никарагуа, ультиматум под угрозой отлучения подать в отставку с министерских постов. Министр образования Никарагуа Фернандо Карденаль по указанию римской курии был исключен из ордена иезуитов. Не отвергая идею о том, что именно церковь является ведущей силой общественного развития, ферментом прогрессивных социальных перемен, руководство католической церкви резко выступило против стремления радикальных теологов усмотреть главную задачу церкви в социальном освобождении. В документах Святого Престола, выступлениях Иоанна Павла II освобождение трактовалось как прежде всего освобождение от греха, моральное и религиозное совершенствование личности.

Отношение церкви к социальным вопросам следовало принятому в папской конституции II Ватиканского собора курсу на то, что церковь в силу своей миссии и природы не связана ни с какой особой формой культуры, политической, экономической или социальной системой (О церкви в современном мире, 42). Задачи католической церкви Иоанн Павел II видит в свете «искупительной миссии Христа», но утверждает, что не относит эти задачи только к провозглашению истин веры и к богослужению. Он подчеркивает, что задачи церкви включают заботу о человеке, защиту его прав. В энциклике «*Redemptor hominis*» (1979) Иоанн Павел II провозгласил тезис: все пути церкви ведут к человеку, и заявил, что церковь, верная Христу, должна быть церковью бедных. Одновременно папа указал на несовместимость представлений об Иисусе Христе как о политическом деятеле с католическим вероучением. Ценность человека, его свобода и права выводятся папой из религиозно-догматических положений, а понятию «бедность» придается религиозно-этический смысл.

В энциклике «*Dives in misericordia*» (1980), посвященной Богу Отцу и его милосердной любви к людям, признание значения человеческой деятельности и необходимости для церкви внимания к человеку соединяется с указанием на то, что смысл человеческого существования раскрывается только в Боге. Творчество человека, его интеллект и труд вызвали глубокие изменения как в сфере науки и техники, так и в общественной и культурной жизни, однако многие из этих преобразований вызывают растущее чувство угрозы. В созданной человечеством цивилизации обнаруживается примат вещи над человеком, современная техника не только содержит возможность самоуничтожения цивилизации,

но и возможность «мирного» порабощения личностей, групп, целых обществ и народов, которые не устраивают тех, кто располагает техническими средствами и готов воспользоваться ими без зазрения совести. В энциклике признается, что социальная ситуация характеризуется радикальной несправедливостью, в мире есть сотни миллионов голодных. Но, по мнению папы, избавиться от социальной несправедливости невозможно на путях только человеческой активности. В основе несправедливости лежит нравственный изъян, обусловленный грехопадением человека. Условием изменения ситуации в мире должен быть не только социальный прогресс, но и нравственное преобразование человека, его возвращение к источнику любви — Богу. Осуществляя гармонизацию благодати и природы, церковь не должна замыкаться в себе, она должна быть открыта миру и выступать в защиту общечеловеческих нравственных принципов — права на жизнь, человеческое достоинство, уважения к семье.

В энциклике «*Laborem exercens*» (1981), посвященной 90-летию социальной энциклики Льва XIII, Иоанн Павел II теологически обосновывал, что труд является отличительной особенностью человека, средством его человеческого самоосуществления и самосовершенствования. При этом папой подчеркивалась трансцендентная, духовная основа труда. Признавая примат труда по отношению к капиталу, папа настаивал на губительности их разделения и противопоставления; не отрицая наличия конфликта между рабочими и предпринимателями, Иоанн Павел II отстаивал классовое примирение и сотрудничество во имя общего блага. Папа критиковал как «индивидуализм», использующий право частной собственности на средства производства для эксплуатации и наживы, так и «коллективизм», предоставляющий средства производства в распоряжение бюрократического аппарата. Отчуждение труда, конфликт труда и капитала связывались в энциклике с эгоизмом предпринимателей и «заблуждениями экономизма и материализма». В энциклике повторялись идеи, имевшие место в посланиях Павла VI, о том, что право частной собственности не является абсолютным и должно быть подчинено всеобщему предназначению благ, поэтому при определенных условиях возможно обобществление некоторых средств производства. Преодоление отчуждения труда и капитала может быть осуществлено путем гармонизации интересов предпринимателей и рабочих, которые могут стать совладельцами предприятий и разделить ответственность за управление ими.

Послание «*Sollicitudo rei socialis*» (1987) Иоанн Павел II посвятил двадцатилетию энциклики Павла VI «*Populorum progressio*». В этом документе, демонстрирующем заботу папы об общественных делах, констатируется увеличение разрыва между развитыми и богатыми страна-

ми Севера и бедными отсталыми странами Юга, сохранение и рост эксплуатации и угнетения. Призывая к преодолению напряженности между противостоящими общественно-экономическими системами «Востока» и «Запада», губительной для втягиваемых в их конфликт «третьих стран», Иоанн Павел II отмежевывается от понимания социального учения церкви в качестве «третьего пути» между либеральным капитализмом и марксистским коллективизмом, которые он подвергает критике. Основная цель социального учения церкви — это толкование действительности в духе учения Евангелия о человеке и его земном и трансцендентном призвании, а также ориентирование христианского поведения. Признавая право частной собственности как действенное и необходимое, папа вместе с тем напоминает, что оно не учитывает ценности принципа христианского учения, согласно которому блага этого мира изначально предназначены для всех. Девиз понтификата «высокопочтимого предшественника Пия XII» «Мир есть плод справедливости» Иоанн Павел II дополняет принципом «Мир есть плод солидарности». Идея христианской солидарности как высшей модели единства, преодолевающей «структуру греха», становится одной из основных идей социального учения церкви. Иоанн Павел II обращается здесь и к феноменам атеизма, неверия и религиозного индифферентизма. В отличие от идеологий, рожденных социальной борьбой, «атеистическими утопиями XIX в.», которые обнаруживают тенденцию к застою и ослаблению именно там, где они стали официальными учениями, подчеркивает папа, неверие и индифферентизм распространяются по всему миру и проявляются в гедонизме, прагматизме, поисках успеха без учета этических норм, в пренебрежении священным характером жизни.

Столетию энциклики «*Regum novarum*» Иоанн Павел II посвятил энциклику «*Centesimus annus*» (1991), в которой оценил ситуацию после распада СССР и социалистического содружества в Европе. В этой энциклике признается влияние экономических факторов на социальное развитие, которое привело к конфликту труда и капитала, когда труд стал «товаром, который можно свободно купить и продать на рынке, а цену его регулировал закон спроса и предложения, не учитывающий ни в коей мере, какой прожиточный минимум необходим человеку и его семье». «Более того,— говорится в энциклике,— трудящийся даже не был уверен, что продаст свой «товар», а ему все время угрожала безработица, а за нею, при отсутствии социальной защиты, маячил призрак голодной смерти» (*Centesimus annus*, 4). Вслед за предшествующими социальными документами церкви после «*Regum novarum*» Иоанн Павел II в этой энциклике признает, что социальные перемены «раскололи общество на два класса, разделенные пропастью» (там же, 4), конфликт труда и капитала, пишет папа, «поставил людей друг против друга,

словно волков: на одной стороне — те, кому едва удастся выжить, на другой — те, кто утопает в роскоши...» (там же, 5). Но глубинный источник этого социально-экономического конфликта усматривается в греховном злоупотреблении человеческой свободой, «в свободе, поступившейся истиной о человеке в области экономической и социальной» (там же, 4), ставящей во главу угла одну лишь эффективность труда, увеличение прибыли без должного внимания к полу, возрасту и семейному положению рабочего.

Иоанн Павел II отмечает, что многие несправедливости, свойственные «необузданному капитализму», сохранились и теперь. «В одних случаях,— пишет он,— царят законы первоначального капитализма, и «беспоощадность» — ничуть не меньше, чем в самые темные времена первой фазы индустриализации; в других — экономический процесс определяет земля, но те, кто ее обрабатывает, ею не владеют, и как бы становятся рабами. Тогда в наши дни, как в дни «*Regum povagum*», мы вправе говорить о бесчеловечной эксплуатации. Хотя в наиболее развитых обществах все очень изменилось, отнюдь не исчезли недостатки капитализма, которые связаны с человеком, и вытекающее из них преобладание вещей над людьми. Прежде бедным не доставало денег, теперь же, в сущности, им к тому же недостает знаний и умения, которые дали бы им возможность выбраться из унижительной подчиненности» (*Centesimus annus*, 33).

Продолжая начатую Львом XIII критику двух социально-экономических систем — «социализма» и «капитализма», Иоанн Павел II отстаивает «христианский» подход к социальной и политической организации, включающий в свои основания принцип солидарности, соответствующий природе человека как творения, образа и подобия Бога. Все общественные пороки возводятся к злоупотреблению свободой, которое проявилось и в эгоистическом либеральном капитализме, и в тоталитарном социалистическом коллективизме, и в милитаристских тоталитарных системах. Общим корнем всех этих злоупотреблений свободой папа объявляет атеизм и материализм, который «тесно связан с рационализмом Просвещения» (там же, 13). В социальном учении церкви понятие *атеизма* используется как принцип, позволяющий объяснить причины всех социальных пороков в традиционно-христианском духе. Вместе с тем обличение атеизма неизменно связывалось с попытками дискредитации марксизма как теоретического обоснования преимуществ социалистического устройства общества. Еще в энциклике «*Dominum et vivificantem* (1986) Иоанн Павел II усмотрел в атеизме действие дьявола, «отца лжи», который на протяжении всей истории человечества соблазнял человека, внушая ему ненависть к Богу. Папа связывает атеизм с грехом как непослушанием, отказом от истины, с претен-

зией человека стать автономным источником решения проблемы добра и зла. Наиболее полное выражение «противления Духу Святому» Иоанн Павел II находит в материализме. И в энциклике «*Centesimus annus*» атеизм традиционно возводится к язве «первородного греха», который постоянно побуждает человека ко злу и является источником всех бед в обществе, и прежде всего классовой борьбы,— средства, которое, по мнению папы, используется социалистами. В октябре 2000 г. Иоанн Павел II в соборе св. Петра объявил, что будет просить Деву Марию о том, чтобы в третьем тысячелетии «волны атеизма, теоретического и практического», не захлестнули наш мир.

Анализ официальных документов католической церкви последних лет показывает, что церковь ищет новые гибкие методы социального действия. Эволюция социальной доктрины осуществляется без официального отречения от традиционных принципов и форм ее выражения. На разработку социального учения церкви оказывает свое влияние понимание католическими идеологами того, что игнорирование ценностей земной жизни не находит поддержки у современных верующих. Католическое социальное учение не акцентирует аскетизм, но усиливает внимание к земным делам и духовному миру людей. В сфере социально-экономической Иоанн Павел II не заявляет себя приверженцем ни капиталистического, ни социалистического пути развития. Идеальным он считает такое общество, идейным фундаментом которого была бы церковная доктрина и которое было бы построено по образцу иерархической католической церкви.

Современное устройство и состояние католической церкви

Сохраняя традиции древней и средневековой церкви, наследницы Римской империи, современная католическая церковь в своем строении и управлении имеет отчетливый юридический характер. Нормой регулирования всех церковных дел является Кодекс канонического права, который содержит свод всех древних церковных постановлений и последовавших за ними нововведений. II Ватиканский собор призвал к пересмотру вступившего в силу в 1918 г. Кодекса. Новый Кодекс, обнародованный в 1983 г. папой Иоанном Павлом II, сокращает число статей с 2412 до 1752. Воспроизводя основное содержание прежнего церковного права, новый кодекс уменьшает церковные наказания; так, причины отлучения от церкви сокращены с 37 до 7; отменено, например, отлучение членов масонских лож.

В католической церкви сложилась строгая централизация духовенства. На вершине иерархической пирамиды стоит папа как источник всей духовной власти. Он носит официальный титул «епископ Рима, викарий Иисуса Христа, преемник князя апостолов, верховный понтифик вселенской церкви, патриарх Запада, примас Италии, архиепископ и митрополит Римской провинции, суверен государства-города Ватикан, раб рабов Божьих». Папа избирается пожизненно специальным собранием коллегии кардиналов — конклавом. Конклав проводится с 16-го — самое позднее 19-го дня после смерти папы. Входные двери Сикстинской капеллы, где заседает конклав, замуровываются и открываются только при избрании нового папы. Пищу участники получают через окошко в стене. Избрание может быть произведено путем так называемой инспирации — единогласно и устно; путем компромисса, когда право избрания передается письменно участниками конклава 7-ми, 5-ти или 3-м кардиналам, и последние должны прийти к единогласному мнению. Обычно выборы проводятся посредством тайного голосования по подготовленным бюллетеням. Избранным считается набравший две трети голосов плюс один голос. После каждого двух туров голосования бюллетени сжигаются в специальной печи. Если избрание не состоялось, то к горящим бюллетеням подкладывают мокрую солому и паклю. Тогда из трубы над дворцом идет черный дым. Когда выбор сделан, к сжигаемым бюллетеням добавляется сухая солома и струйка белого дыма извещает о новом верховном понтифике. Избранный на престол св. Петра может и отказаться от власти. Если избрание им принимается, то с балкона св. Петра новый папа дает благословение Городу и Миру (*Urbi et Orbi*).

Папа как высший наставник, глава и судья церкви имеет неограниченную власть. Он может в любое время вмешаться в дела каждого католического диоцеза в мире. Папа назначает высших церковных иерархов: кардиналов, примасов, патриархов, митрополитов, архиепископов и епископов, возглавляющих соответствующие подразделения церкви (диоцезы). Назначение кардиналов папа согласует с консисторией — собранием коллегии кардиналов. Исторически в церкви были диаконы, пресвитеры и епископы-кардиналы. После 1968 г. все кардиналы обязательно являются епископами; сохраняющиеся старые титулы получили церемониальный характер. Принимать участие в конклаве могут только кардиналы до 80-летнего возраста. Часть кардиналов служит в центральном аппарате церкви, остальные — в диоцезах.

От светской власти у папы римского сохраняется функция суверена теократического государства-города Ватикана, которое возникло в 1929 г. в итоге Латеранских договоров, заключенных Пием XI с правительством Муссолини. Цель существования церковного государст-

ва — обеспечить независимость папы и католической церкви от светских властей, беспрепятственное его сношение с епископами и верующими всего мира. Папское государство (44 га на территории Рима) обладает символами политического суверенитета — своим флагом и гимном, жандармерией и т. п. Вполне реальными являются идеологические возможности этого государства. Оно располагает мощной радиостанцией, вещающей на многих языках, ежедневной газетой «Osservatore Romano». Раз в две недели издается официальный орган Апостольской Столицы, журнал «Acta Apostolice Sedis», содержащий документы и хронику церковных событий. Ватикан поддерживает дипломатические отношения с более чем 100 странами и представлен в ООН.

Многие решения II Ватиканского собора и послесоборные документы были направлены на реорганизацию римской курии. Она представляет собой совокупность пребывающих в Риме центральных учреждений, органов управления церковью и государством Ватикан. Организация римской курии сохранялась со времени Сикста V, упорядочившего структуру центральных церковных властей в 1588 г. Преобразования курии были осуществлены при папе Пие X в 1908 г. и Павле VI в 1967 г. Куриальная реформа была продолжена Иоанном Павлом II. В 1988 г. на кардинальской консистории (совещании) была опубликована Апостольская конституция «Pastor bonus», вступившая в силу в 1989 г. В этой конституции определяются в качестве важнейших ватиканских учреждений Государственный секретариат, 9 конгрегаций, 12 советов, 3 трибунала, 3 канцелярии. Конгрегациями руководят кардиналы-префекты. Наибольшим влиянием пользуется Конгрегация по делам веры, которой принадлежит право контролировать все документы ватиканских учреждений. Конгрегация по делам восточных церквей ведает делами, касающимися церквей в Восточной и Юго-Восточной Европе, на Ближнем и Среднем Востоке, — униатских, православных и дохалкидонских. Конгрегация богослужения и дисциплины таинств ведает вопросами культовой практики, делами, связанными с лишением сана. Епископатом занимается Конгрегация по делам епископов. Священниками и прочими церковнослужителями — Конгрегация по делам клириков. Монашествующими — Конгрегация по делам институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни. Имеются также конгрегации канонизации святых, католического образования (по делам семинарий и церковных учебных заведений). Всеми миссионерскими организациями католической церкви руководит Конгрегация евангелизации народов (в прошлом — Конгрегация пропаганды веры).

Наибольшим влиянием из числа советов (именовавшихся до реформы секретариатами) пользуются: Совет по толкованию законодательных текстов, выполняющий функции конституционного суда, Совет по объе-

динению христиан, осуществляющий контакты с не католическими христианами и иудеями, проводящий экуменическую политику Святого Престола. Совет «Справедливость и мир» действует в области защиты прав человека. Совет по делам нехристиан координирует диалог с нехристианскими религиями. Совет по делам неверующих занимается исследованием атеизма, борьбой с атеизмом и диалогом с неверующими. Активизацией работы с мирянами ведает Совет по делам мирян.

Юридические дела церкви находятся в ведении трех главных церковных судов (трибуналов). Суд «Римская Рота» (*Rota Romana*) разбирает жалобы на решения епархиальных судов и занимается бракоразводными делами. Верховный суд (Высший трибунал) апостольской сигнатуры разбирает жалобы на решения Римской Роты, выполняет роль апелляционного и кассационного суда. Апостолический пенитенциарий (от лат. «ропа» — наказание) ведает отпущением грехов, наказаниями за нарушение догм, принятием и исполнением обетов и другими делами совести. Папой Иоанном Павлом II учреждены в 1989 г. также постоянные межведомственные комиссии. Одна из них под председательством Государственного секретаря занимается созданием новых местных церковных общин и вопросами назначения епископов. Другая координирует миссионерскую работу. Третья занимается проблемами отбора кандидатов в священнослужители. Особую роль играет направляемая Конгрегацией по делам епископов Комиссия по делам Латинской Америки. Важность этого института объясняется тем, что, по расчетам Ватикана, в Латинской Америке в третьем тысячелетии будет проживать свыше 50% всех католиков. На этом континенте возникли и широко распространились базовые (низовые) общины и критическая по отношению к Ватикану «теология освобождения». Кардиналу, Государственному секретарю, подчиняются папские посланники, в том числе нунции, (от лат. «*nuntius*» — вестник) — постоянные представители папы при правительствах иностранных государств, которые имеют преимущество чести в дипломатическом корпусе. Все священники страны, куда направлен нунций, кроме кардиналов, подконтрольны ему, все церкви должны быть открыты для его пастырского назидания.

Епископы полностью подчинены папе, они не только назначаются им, но обязаны отчитываться перед ним и могут быть им в любое время приостановлены в полномочиях или смещены. Еще меньшую степень самостоятельности имеют руководители миссионерских областей — «апостолические викарии» с епископской властью и «апостолические префекты» без таковой. Епископские и священнические синоды имели до II Ватиканского собора лишь вспомогательное значение, они заседали только с позволения папы и могли быть распущены им в любое время. Эта унитарная церковь с высоким уровнем централизации

стала уступать место после II Ватиканского собора более коллегиальному церковному устройству. Собор поднял значение епископата и теперь говорят о коллегии епископов по аналогии с коллегией апостолов, которая вместе с папой, но ни в коем случае не без него осуществляет руководство всей церковью.

В состав римской курии введен новый совещательный орган при папе — синод епископов — в него конференции национальных епископатов делегируют своих представителей. Принятие принципа участия епископата в ответственных решениях означает, что папе и курии уже трудно противодействовать проведению в жизнь неугодных им решений епископских конференций. Это в немалой степени связано и с изменениями в составе епископата. Большая самостоятельность предоставлена духовенству национальных церквей, которые с 1967 г. возглавляются конференциями епископов. Клир католической церкви, включающий белое (светское, «секулярное») и черное («регулярное», монашеское) духовенство, организован в сложную систему конгрегаций и орденов, распределен по провинциям, диоцезам, приходам и общецерковным институтам. В клир включаются или примыкают к нему церковнослужители с различными благословениями, а также полностью посвятившие себя церкви миряне.

После II Ватиканского собора расширяются и укрепляются права мирян в церкви, они привлекаются к деятельности коллективных органов управления, к евхаристическому служению, катехизации и распоряжению финансами церкви. Когда стали ослабевать проповедующие и учительствующие ордены, их заменили учителя-миряне. Большое значение имело появление секулярных институтов, члены которых дают обеты, но не живут в общежитии. II Ватиканский собор потребовал шире привлекать мирян к пропаганде вероучения, принял особый декрет о «апостолате мирян». В приходах практикуется разносторонняя культурно-просветительская деятельность, создаются кружки и клубы. Во многих католических странах, особенно в Латинской Америке, стихийно появились небольшие общины верующих (10—30 чел.) по месту жительства, при приходах, стремящиеся к совместной молитве, изучению Библии, вероучения, а также к различным видам взаимопомощи и социального действия. Их возглавили миряне, прошедшие курс богословского обучения. Эти «низовые общины» получили санкцию церковного руководства, стремящегося, согласно решениям II Ватиканского собора, приблизить церковь к народу и осуществлять апостолат мирян. Такие общины организовывались церковью и в условиях нехватки священников в больших приходах, насчитывающих нередко несколько тысяч человек. Низовые (базисные) общины стали перерастать в народную модель церкви, укорененную в традиционной культуре.

Подавляющее большинство в католической церкви составляют диоцезы латинского ритуала. Но есть и католики восточных обрядов, т. е. восточных церквей, вступивших в унию с католической церковью, признавших примат папы и вероучение Римской церкви. Они сохраняют свои патриархаты, церковное право, богослужебный язык, литургию, женатое духовенство, причащение мирян под обоими видами. Существование униатских церквей, иерархия которых приняла исторические титулы древних патриархатов, препятствует взаимопониманию Римско-католической церкви и автокефальных православных и древних восточных церквей.

В настоящее время в лоне католической церкви существует достаточно много разнообразных организаций, не имеющих официального характера. Во многом их деятельность определяется личностью руководителя — харизматика. Это могут быть собрания или кружки, целью которых является более глубокое изучение Библии или обсуждение особенностей христианского подхода к решению общественных проблем. С начала 70-х годов появились харизматические общины с повышенным интересом к мистицизму, — возможно, не без влияния пятидесятничества. Так называемое довольно распространенное «Движение харизматического обновления» уделяет особое внимание чувственному религиозному опыту, интенсивности веры, которая достигается совместными проповедями, молитвами и пением прямо на улице, демонстрацией бурной духовной радости, а также пророчеств и исцелений. В социальном плане члены этого движения, как правило, активные деятели, проявляющие себя в помощи беднякам, заключенным, душевнобольным, пожилым людям, странам третьего мира, страдающим от голода и нищеты, и т. д. Порядки внутри общин «харизматического направления» различны. В общине «Эмманюэль», подразделения которой имеются во Франции и за ее пределами, ее члены живут в домах по несколько человек и вносят в общину 10% заработка. «Община блаженства», созданная бывшими протестантами, основала монастырь для священников, мирян и семей с детьми; ее члены проявляют интерес к другим конфессиям. Это, кстати, свойственно и общине «Новый путь», созданной одним иезуитом, — она охотно идет на диалог с протестантами.

В католицизме имеют место и такие экзотические организации, как, например, «Рыцари Колумба» в США, Канаде и ряде других стран. Члены этой ассоциации — только мужчины (их 1,5 миллиона) из духовенства и мирян; они различаются по степеням: две первые — «братья», третья — «рыцарь», четвертая — «сэр рыцарь». Они занимаются социальной деятельностью, собирают средства для строительства церквей, на нужды папы (ежегодно отправляют в Ватикан 10 млн. долларов).

Значительное внимание Ватикан уделяет распространению и укреплению позиций католицизма в России. Ныне на территории Российской Федерации насчитывается более чем два миллиона католиков. Еще в XVII в. образовалась Смоленская католическая епархия, и к 1917 г. в Российской империи было 12 епархий, из них 7 — на польской территории. Административные структуры Католической церкви в России были восстановлены в апреле 1991 года. До 11 февраля 2002 г. существовали 4 Апостольских Администратуры для католиков латинского обряда и 1 — для католиков восточного обряда. Ватикан назначил деятельных апостольских администраторов в европейской и азиатской частях РФ, — во многом благодаря их активности здесь открывались в последнее десятилетие все новые приходы (по состоянию на январь 1998 г. их было 223). В 2002 г. апостольские администратуры были преобразованы в епархии с центрами в Москве (Архиепархия Божией Матери — для католиков латинского обряда Европейской части России: Центральный Северо-Западный и Калининградский регионы); Саратове (епархия Св. Климента — для католиков латинского обряда Южного региона Европейской части России); Новосибирске (Преображенская епархия — для католиков латинского обряда Азиатской части России: Западная Сибирь); Иркутске (епархия Св. Иосифа — для католиков латинского обряда Азиатской части России: Восточная Сибирь и Дальний Восток). При митрополии созданы различные комиссии. Особое внимание уделяется изданию литургических книг и пособий на русском языке. Так, были изданы «Катехизис католической церкви», документы II Ватиканского собора, каноническое право; начато издание «Католической энциклопедии». Официальным органом апостольской администрации в Москве является газета «Свет Евангелия». Открываются католические учебные заведения: Колледж католической теологии им. св. Фомы Аквинского в Москве (основан в 1993 г.), Духовная семинария «Пресвятая Дева — Царица Апостолов» в Москве (1993), семинария в Новосибирске (1991). С начала 1990 г. в РФ стали проявлять активность монашеские ордена доминиканцев, францисканцев, салезианцев, иезуитов. Появились католические монахини: вслед за сестрами милосердия матери Терезы в РФ прибыли кармелитки, паулины и члены других монашеских женских конгрегаций. Руководство католической церкви в России доброжелательно относится к Русской православной церкви и проявляет готовность сотрудничать с ней.

Отношения католической церкви и государства, где есть верующие этого исповедания, Ватикан стремится регулировать на договорной основе, посредством конкордата. Конкордатом определяется положение церкви в государстве, ее права и привилегии, регулируется вопрос о назначении епископата, налогах, церковной собственности, проблемы

брачного права, воспитания детей, образования и катехизации. После второй мировой войны продолжилась дипломатическая практика заключения конкордатов между Ватиканом и правительствами стран во всех частях света. Со второй половины XX в. отношения между церковью и государством по вопросам, представляющим взаимный интерес, таким, как правовой статус церкви и ее институтов, церковная собственность, брак, образование, определяются скорее региональными соглашениями между епископатам и государствами или протоколами с правительствами, избегающими заключать обязывающие соглашения либо враждебными к церковной идеологии. С 70-х годов пересмотрены конкордаты со многими государствами, в том числе с такими странами, где католицизм является традиционным исповеданием большинства населения (Испанией — в 1976 г., Италией — в 1984 г.). В ряде случаев новые конкордаты характеризуются большей секуляризацией, утратой церковью некоторых привилегий, что вызывает недовольство епископата. Так, в Италии обязательное религиозное обучение преобразовано в факультативное.

Со второй половины века роль церкви в образовании существенно изменилась. Вследствие многообразных причин, особенно законодательного закрепления свободы совести, отделения церкви от государства и школы от церкви в большинстве стран, а также невозможности обеспечить материальные условия для посещения католических школ всеми детьми католиков, руководство церкви более не принуждает родителей отдавать детей в католические школы. Вместо этого оно подчеркивает, что христиане должны действовать как духовная закваска во всех дисциплинах общего образования. Связанные с церковью школы также начали принимать все возрастающее число учащихся, не являющихся католиками. Влияние церковных средств массовой информации во второй половине века стало снижаться. Католическая пресса, радио и телевидение не обладают равными возможностями с секулярными и нередко враждебными церкви масс-медиа. Телевидение даже при внешне благожелательном отношении к церкви насаждает представления, не только далекие от католических идеалов, но часто подрывающие самые устои христианского сознания, поддерживает религиозный плюрализм и нередко внедряет безнравственность.

Церковь и проблемы экуменизма

Отношение католической церкви к экуменизму значительно изменилось в понтификаты Иоанна XXIII и Павла VI. На II Ватиканском соборе была поставлена проблема отношения к движению за единство христиан. Собор принял специальный декрет «Об экуменизме». Схема этого

документа готовилась французскими, бельгийскими и голландскими богословами, живущими в многоконфессиональных странах, где давно развертывался диалог разных направлений протестантизма с католиками. Обнародование декрета состоялось на III сессии собора 21 ноября 1964 г., в понтификат Павла VI. В этом декрете признается, что экуменическое движение у «отделившихся братьев» является «делом Святого Духа». Последователи других конфессий называются «братьями в Господе», заявляется, что они «по праву носят имя христиан» (Об экуменизме, 3). Постановление не только разрешает, но и считает желательным, чтобы «католики соединялись для молитвы с разьединенными с нами братьями» (Об экуменизме, 8), требует преподавания богословия с экуменической точки зрения (там же, 10), сотрудничества всех христиан в социальной жизни (там же, 12).

После собора римская курия все чаще обращалась к экуменической проблематике, стремилась содействовать диалогу католиков с православием и древними восточными церквями. В декабре 1965 г. Римско-католическая церковь и Константинопольский патриархат приняли совместную декларацию о снятии анафем 1054 г. Иоанн XXIII еще в 1960 г. учредил Секретариат по содействию христианскому единству. За этим последовало участие католиков в ассамблее ВСЦ в 1961 г. (в качестве наблюдателей) и членство в комиссии «Вера и порядок» ВСЦ. Тем не менее Павел VI в 1969 г. отверг полное членство Римско-католической церкви в ВСЦ. Решение англикан посвящать женщин и активизация протестантского фундаментализма с его политикой прозелитизма среди католиков оттолкнули Римскую церковь от слишком поспешного принятия решений экуменического характера. Кроме того, экуменические контакты затруднялись несовместимостью подходов в вопросе о церковном авторитете, включая острую проблему папской непогрешимости. В энциклике «Апостолы славян» («*Slavorum apostoli*», 1985), посвященной Иоанном Павлом II 1100-й годовщине смерти св. Мефодия, подчеркивается, что миссия святых Кирилла и Мефодия велась с благословения и константинопольского патриарха, и папы римского, а потому католическая церковь осуществляла христианизацию всех славян. В деятельности этих великих славянских учителей и просветителей, провозглашенных вместе со св. Бенедиктом Нурсийским, сопокровителями Европы, усматриваются зачатки экуменизма и основы восстановления единства Западной и Восточной церквей. В 1990 г. Иоанн Павел II опубликовал Кодекс канонов восточных церквей, чтобы сохранять восточное наследие и способствовать сближению церквей на общих традициях. Эти идеи были развиты в Апостольском послании Иоанна Павла II «Свет Востока» в мае 1995 г. и в последовавшем в том же мае 1995 г. послании «Да будут все едины» — здесь подчеркивается, что разделе-

ния должны уступить место сближению и согласию, раны следует залечить на пути к единству христиан. Папа призывает католиков познавать восточное предание, чтобы было восстановлено «полное выражение кафоличности церкви, которая проявляется не в какой-либо одной из традиций и тем более не в одной только общине в противовес другой» (Свет Востока, I).

Руководство Римско-католической церкви продолжало предпринимать усилия и в направлении сближения с англиканскими и евангелическими церквями. Ватикан объявил о канонизации 40 английских мучеников-протестантов, сожженных во время правления Марии Тюдор. В проповеди 25 октября 1970 г. Павел VI воззвал ко дню, когда единство с англиканской церковью будет восстановлено, и при этом подчеркнул, что «единство нимало не уменьшит престиж и патримонии (наследия) английской церкви». Деятели протестантизма, боровшихся за самостоятельность церкви против папства и безжалостно уничтоженных тогда в качестве еретиков, современный верховный понтифик называет «мучениками свободы и единства церкви». В 1983 г. Иоанн Павел II посетил лютеранскую церковь Христа в Риме и там в этот юбилейный год 500-летия со дня рождения Мартина Лютера отметил его значение для истории церкви.

Иоанн Павел II, вслед за Павлом VI, стремился содействовать достижению большего взаимопонимания между католиками и мусульманами. В 1985 г. он выступил в Марокко на стадионе в Рабате перед мусульманской молодежью и был представлен собравшимся королем Хасаном II как защитник ценностей, общих для христиан и мусульман. В начале 2002 г. в католическом кафедральном соборе Москвы был проведен «День молитвы о мире», с электронным участием Иоанна Павла II. Здесь совместно молились представители 13-ти конфессий, в том числе православия, протестантизма, иудаизма, ислама, буддизма. В пасхальном обращении «К городу и миру» (2002) папа призвал к примирению на Ближнем Востоке, к конкретным действиям, основанным на переговорах. В мае 2002 г. папа в качестве главы государства Ватикан посетил Азербайджан,— это третья мусульманская (после Сирии и Ливана) страна, в которой Иоанн Павел II провозглашает идею установления и укрепления межрелигиозного мира, что, очевидно, нашло отклики в мусульманских регионах России. Начало третьего христианского тысячелетия тем не менее свидетельствует о том, что наметившимся процессам сотрудничества различных религий и движению к единству христиан противостоят серьезные препятствия, обусловленные как стремлением к национальной идентичности, сохранению своих самобытных традиций, так и социальными и политическими факторами, порождающими обособление, конфессиональную борьбу, вплоть до вооруженных

конфликтов, таких, как между католиками и протестантами в Ольстере, католиками и православными на территории Югославии.

Миссионерская деятельность католической церкви в XX в.

Римско-католическая церковь еще в средневековье начала миссионерскую деятельность. Мощный импульс получила эта деятельность в XVII в. после великих географических открытий. В 1622 г. был создан центральный орган всемирной католической миссии — Конгрегация пропаганды веры. В XX в. миссионерские методы продолжали характеризоваться «европеизмом», который был связан с колониализмом европейских держав и ориентировался на воспитание из местного населения социальной прослойки, усвоившей ценности европейской культуры, способствующей вестернизации своих народов. Но этот метод, обнаруживший свою ограниченность в условиях возраставшей борьбы против колониализма, в ситуации роста стремлений к национальной независимости и культурной самоидентичности, начал заменяться приспособлением католиков к местным культурам, в том числе и к религиозным традициям («аккомодация») и проникновением внутрь самих этих культур с целью их христианского преобразования («инкультурация»). Еще в первой половине XX в. резко возросло число католических миссионеров, например, в Африке — в 18 раз, с одной тысячи до 18 тысяч.

После распада колониальной системы во второй половине века именно местные католические церкви осуществляли влияние Ватикана в странах «третьего мира». Приспособление к национальным культурам стало жизненной необходимостью для католической церкви во всемирном масштабе. Это выразилось в решениях II Ватиканского собора, который принял «Декрет о миссионерской деятельности церкви», «Декларацию об отношении Церкви к нехристианским религиям» и «Декларацию о религиозной свободе». Собор подчеркнул значение подготовки церковных служителей из местного населения, усиление апостолата мрян в развивающихся странах, использования национальных традиций. В римской курии и в высших церковных органах было увеличено представительство иерархов из местных церквей. В церковной архитектуре, литургических облачениях, церемониях и сакральном искусстве католическая миссия стремилась осуществить инкультурацию христианства. Церковные строения в стиле африканских и океанийских хижин, индийских и китайских храмов и исламских мечетей стали свидетельствами не только миссионерских усилий и приспособления к традициям, но и католического признания в духе декларации об отношении к нехрис-

тианским религиям элементов Божественного откровения и благодати в этих религиях. Нарастали и попытки введения туземных языков в богослужение и создания туземной теологии, использующей местные философские традиции (например, ведантистский, буддистский, конфуцианский понятийные аппараты).

Новое качество всем этим процессам в католической миссии и теологии придал демографический сдвиг в церковном членстве. Большинство католиков стало жить в странах «третьего мира». Падение посещаемости церквей в Западной Европе компенсировалось быстрым ростом населения в странах Латинской Америки и обращениями в Африке и Азии. Поэтому все возрастающее внимание в церкви стало уделяться распространению опыта католической инкультурации. Так, в католической церкви Индии, насчитывавшей к концу 80-х годов 12 млн. прихожан, сосуществовали три ритуала — латинский (75%), сиро-малабарский (23%) и сиро-маланкарский (2%). Церковь эта активно выступает в защиту людей, находящихся вне каст, «неприкасаемых», местного племенного населения. В Бангалоре учрежден национальный институт библейской, литургической и катехизической работы. Межрелигиозному диалогу способствуют католические ашрамы, которые создали свое объединение в стране. В них индийская традиция ашрама соединяется с традицией католического монашеского ордена. Индийская теологическая ассоциация устраивает ежегодные конференции и публикует периодическое издание, в котором обсуждаются новые методы миссии и проблемы религиозного диалога, опыты теологии, отражающей индийские формы религиозной жизни.

Католические церкви в ряде стран Азии, Африки и Океании включили в богослужение элементы распространенного в этих странах культа предков, следуя в этом примеру миссионеров-иезуитов XVI—XVII вв., практике аккомодации, осужденной в свое время римской курией. Современная католическая миссиология признала, что культ предков, где он встречается, имеет непосредственную теологическую значимость для христианства, а контекстуализация христианства с учетом этого культа жизненно необходима. При этом католические миссиологи избегают называть заимствуемые традиции «культом предков», но говорят о «сопричастности» предкам и т. п. Сопричастность к традиции предков отличают от того, что порицалось католическими миссионерами как магия, идолопоклонство и политеизм. Опыт иезуитов в Китае, вызвавший спор о ритуалах, переосмысливается, дабы отделить почитание предков от поклонения духам. В настоящее время католические миссии вынуждены учитывать то обстоятельство, что культ предков оказался одним из самых устойчивых элементов религии, который сохранился даже в условиях нарастающей урбанизации стран Азии и

Африки. Еще в 1935—1936 гг. Конгрегация евангелизации народов позволила восстановить в католических китайских семьях таблички с именами предков, а при определенных условиях также и поклоны перед ними, переосмысливаемые с христианских позиций. Теперь китайские католики и духовенство выступают с требованиями ввести церковные церемонии почитания предков и неба во время празднования китайского нового года.

Католическая иерархия в Океании и Африке допускает упоминание предков в молитвах во время церковных праздников (в день всех душ) и при погребениях. Переосмысление культа предков оценивается католическими теологами и как перспектива развития «меморативно-нарративной сотериологии», так как Иисус солидаризировался с предками доброй воли и обеспечил своим спасительным действием и сошествием в ад то, что только в нем одном они обрели вечную жизнь. Праведные предки рассматриваются как почившие во Христе и имеющие с Ним общение, даже если они и не слышали о Нем при своей жизни. Поэтому допустимо обращаться к предкам за помощью, которую они могут оказать во Христе и через Христа, прибегать к ним как к ходатаям и заступникам. В качестве ритуала почитания предков осмысливается и католическая месса путем указания на то, что Христос своим воплощением и избавительным действием стал «новым Адамом», общим предком всех людей, залогом их братства.

Во второй половине XX в. в Африке происходил рост туземных христианских церквей с сильными тенденциями к синкретизму. Этот процесс в Африке южнее Сахары проник даже в те места, которые сначала были ареалами мусульманской миссии. Подъем местного христианства в Африке у народов, сохранивших свои исконные культуры, явился ответом на попытки вестернизации в этих странах. В эпоху колониального господства и сразу после нее религией правящих местных элит было западное христианство. В народных массах между тем возникали спонтанные духовные движения с эсхатологическими настроениями, проповедью близкого конца света, требованиями духовного возрождения общества. В некоторых из них воспринятые у христиан апокалипсические мотивы соединялись с местными профетическими традициями.

Католическая миссиология пытается учесть разнообразные возможности диалога с другими христианскими церквями в развивающихся странах, с местными формами христианства и с нехристианскими религиями. Новые концепции осуществления католической миссии и межрелигиозного диалога освещаются в документе 1984 г. Секретариата по нехристианским религиям, преобразованного в 1988 г. в Папский совет по межрелигиозному диалогу. Документ этот основывает диалог на

представлении о действии Св. Духа и за пределами христианской церкви — в других религиях. Соглашаясь, что диалог может осуществиться только на основе взаимного свидетельства своих убеждений, по принципу равенства, Секретариат настаивает на свидетельствовании католической веры, т. е. на миссионерском значении таких контактов. В конце второго тысячелетия христианства католическая миссия встречалась со все возрастающими трудностями. Многие социальные силы в развивающихся странах прочно связывают католицизм с западным образом жизни и западным влиянием. С этим считаются и правительства ряда стран, которые препятствуют католической миссии.

Монашество в XX в.

Важные позиции в католической церкви занимает монашество, организованное в ордены и конгрегации. К ним принадлежит «регулярное» («черное») духовенство, в отличие от «мирского» («белого»). Монахами, членами конгрегаций могут быть и люди, не имеющие священного сана. Монахи, в особенности созерцательных орденов, как правило, пребывают в монастыре. Члены конгрегаций ведут разнообразную деятельность, дозволенную их правилами, занимаются проповедью, душепопечением, преподаванием, миссионерской работой, благотворительностью. К настоящему времени сложилась система из монашеских орденов, нищенствующих орденов и регулярных конгрегаций (всего около 140). Они представляют собой объединение братств, руководствующихся едиными правилами (уставом), имеют централизованное управление, часто подчиненное непосредственно папе римскому.

Конгрегация может быть основана с позволения епархиального епископа. В таком случае она имеет право работать лишь внутри данного диоцеза. Однако решение о ее роспуске принимает только папа. Конгрегация, получившая от Ватикана апробацию или «*decretum laudis*», находится в юрисдикции папы и допускается к деятельности во всей церкви. Членом ордена или конгрегации может стать любой католик с 15-летнего возраста, если этому нет канонических препятствий. После двухлетнего новициата (послушничества, предварительной подготовки) принимаются обеты — торжественные (монашествующими) или простые. Традиционно даются обеты бедности, целомудрия и послушания, а также обеты, предписанные правилами ордена. Торжественные обеты признаются вечными, для их снятия требуется позволение папы. Миряне, члены орденов и конгрегаций, не имеющие священного сана, именуется «братьями» («*fratres*»). Иеромонахи, монашествующие священники, — «отцами» («*patres*»). Женщины, давшие вечные обеты, называются монахинями, прочие — «сестрами». Женские ветви старых монаше-

ских орденов образуют так называемые «вторые» ордены. «Третьи» ордены составляют миряне, которые стремятся к осуществлению идеалов данного ордена («терциарии»). Новой, подобной монашеским орденам формой регулярной религиозной жизни явились так называемые «секулярные институты». Их члены следуют евангельским советам, но остаются при своих гражданских обязанностях и не имеют особой одежды. Руководит монашескими орденами и подчиненными папе конгрегациями особое учреждение римской курии — Конгрегация по делам институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни. Такое название этот орган получил после реформы курии в 1988 г. (до этого он назывался Конгрегацией по делам монашеских орденов и светских институтов). В католической церкви отмечается тенденция снижения численности членов монашеских орденов и конгрегаций.

Монашеские ордены разделяются на «созерцательные» и «деятельные». Все ордены живут по уставам, в которых молитва, богослужение сочетаются с физическим и умственным трудом. Но уставы созерцательных орденов более строги и требуют, чтобы монашествующие посвящали себя молитве, а работали только для поддержания жизни. Наиболее строги уставы картезианцев и трапистов. Значительным монашеским орденом остаются бенедиктинцы, которых насчитывается около 10 тыс. Уставу св. Бенедикта Нурсийского следуют и монахини, которых около 9 тыс. Сократили свою численность известные созерцательные ордены. Цистерцианцев осталось около 1400 чел. Траписты (реформированные цистерцианцы) насчитывают около 3 тыс. Картезианцев теперь только 400 чел.

Основным нищенствующим орденом являются Меньшие братья (*Fratres minores*) — францисканцы и капуцины, их теперь около 25 тыс. Клариски, женский орден, насчитывают около 11 тыс. монахинь. Братья-проповедники (доминиканцы — около 7 тыс. монахов, 6 тыс. монахинь) продолжают заниматься богословскими исследованиями и религиозным образованием. Августинцев и реколлектов (реформированных августинцев) числится около 4 тыс. монахов и 6 тыс. сестер-августинок. Продолжают существовать и кармелиты-затворники, кармелиты разутые, госпитальеры — члены ордена, основанного св. Жаном, «человеком Божьим».

Наиболее могущественной и многочисленной регулярной конгрегацией, самым большим мужским орденом является Общество Иисуса, сейчас иезуитов около 23 тыс. В ведении иезуитов находятся 33 университета, около 200 школ разного типа, они издают свыше тысячи газет и журналов. Орден глубоко проник в систему светского образования ряда стран.

Католические священники также входят в религиозные конгрегации (более 60), среди них наиболее известными являются редемптористы, которых насчитывается около 6700 чел., и салезианцы (отцы св. Джованни Боско), которых около 17 тыс., они занимаются душепастырством и воспитанием, особенно на селе. Существуют и «религиозные конгрегации мирян», члены которых могут быть священниками. Наиболее крупная из этих конгрегаций — братья христианских школ (около 10 тыс.). Из женских конгрегаций многочисленными остаются сестры милосердия (винсентиринки) и сестры Мария-помощь — около 18 тыс.

Католические монастыри управляются настоятелями, входят в провинции во главе с приорами. Многие ордены и конгрегации возглавляются генералами, избираемыми пожизненно или на срок конгрегацией ордена, и подчиненными папе. Генеральный настоятель Общества Иисуса избирается пожизненно и утверждается папой римским, он назначает провинциалов и региональных настоятелей, руководителей объединений членов, ордена отдельной страны. В последние годы создан Независимый Российский регион Общества Иисуса.

Хотя женские монашеские ордены снизили численность своих членов, возникли и новые, развивающиеся конгрегации. Мать Тереза из Калькутты основала в 1948 г. конгрегацию Сестер милосердия. Мать Тереза (1910—1997), в миру Агнес Гонджа Бояджиу, албанка, приняла постриг в ордене «Ирландские сестры Лорето» и была направлена в Калькутту преподавательницей женской школы. Миссии ордена более чем в 77 странах создали школы, приюты и больницы. В 1979 г. матери Терезе была присуждена Нобелевская премия «За деятельность в помощь страждущему человечеству».

Часть монашеских конгрегаций пересмотрела свои правила после II Ватиканского собора, чтобы приспособить духовное наследие своих основателей к современным условиям. Религиозные облачения начинают уступать место мирской одежде. При монастырях создаются духовные центры. Известные своими достопримечательностями обители занимаются обслуживанием туристов, открывают гостиницы, предоставляют жилье и питание по доступной цене или за работу в монастыре. Общий труд, возможность пользоваться прекрасными и древними библиотеками, слушать видных ученых, участвовать в дискуссиях и семинарах привлекают интеллигенцию и молодежь.

В настоящее время многие ордены испытывают трудности, вызванные противоречием своих строгих уставов с образом жизни современных людей. Прежний идеал целомудрия поддерживается теперь не столько отвращением к телесности как носительнице греха, сколько готовностью к выдающемуся служению. В орденах распространяется новая теология, которая понимает стяжание заслуг как социальное служение.

Католические монашеские ордены предстают все более как экспериментальные центры, практикующие различные виды современной католической религиозности. Само многообразие монашеских орденов и конгрегаций с различными целями и уставами вносит динамизм в католицизм и позволяет церкви, как и в прошлом, реагировать на вызовы современности.

Теология, вероучение и культ

Важное место в системе католических теологических наук занимает апологетическое или основное богословие, которое предлагает рациональные предпосылки веры (*preambula fidei*) и обоснование авторитета римско-католического церковного учения. В центре его находится осуществляемое философскими и историческими методами доказательство того, что в Иисусе Назаретском открылся Бог и что Иисус назначил апостола Петра главой церкви и основал на нем Свою Церковь. Над созданием введения в вероучение трудились уже церковные писатели древности, среди которых особое значение придается Аврелию Августину и еще трем учителям церкви — Григорию I Великому, Амвросию Медиоланскому и Иерониму Стридонскому. Но только у Фомы Аквинского, признанного пятым учителем церкви, «естественная теология» («*theologia naturalis*»), ставшая преддверием (*preambula*) «супранатуральной теологии» («*theologia supranaturalis*»), обоснована как находящаяся с ней в гармоническом отношении, наподобие иерархии в самом бытии и в церкви. Это учение о «*preambula fidei*», созданное Фомой, разрабатывали богословы последующих столетий, выстраивая систему католической апологетики. В ней все рациональные послышки и заключения должны в конечном счете подводить к признанию церковной власти, наставничества церкви (*magisterium ecclesiae*) и к подчинению ей. Церковная догма и наставничество отграничивают разрешенное от запрещенного и требуют во имя церковной веры жертвовать своим разумением (*sacrificium intellectus*), церковь имеет право воспрещать верным католикам чтение ложных, соблазнительных или недоступных для простецов писаний. В средние века мирянам воспрещалось без особого благословения и посвящения во чтеца читать Библию. Церковь осуществляет цензуру католических изданий, указывая тексты, не вызывающие ее возражений (*nihil obstat*) и рекомендуемые к печати (*imprimatur*).

Католическая теология пытается истолковать и глубинные тайны вероучения. Уже древние церковные писатели старались с помощью философии Платона достичь познания сущности Бога. Средневековая схоластика с XIII в. поставила на место Платона Аристотеля и, опираясь на его философию, разрабатывала учение о Боге. Многие папы, начиная с

Климента VI (1342—1352), провозгласили учение Фомы Аквинского образцом в философии и теологии. Вселенские католические соборы — Лионский, Вьеннский, Флорентийский, Тридентский и I Ватиканский — основывали свои решения на положениях, почерпнутых из его творений. Тридентский собор в решениях, касающихся канона священных книг, первородного греха, оправдания, любви, таинств, церковной организации, а I Ватиканский собор в догматах о церкви и ее власти прямо ссылаются на учения Аквината. Католические университеты провозгласили Фому предводителем обучения, а правила многих монастырей (доминиканцев, кармелитов, иезуитов) требуют от монахов твердо держаться того, что заповедал «ангельский доктор». Энциклика Льва XIII «Aeterni patris» (1879) объявила созданный Фомой синтез наиболее отвечающим католической вере. На Фому ссылаются и последующие папы, оснащая свои обращения цитатами из его творений. По сей день наиболее значительным направлением католической теологии и философии является неосхоластика, в которой преимущественное положение занимает неотомизм, поставивший своей целью развитие и пропаганду доктрины Фомы. Фома повлиял на то, что современный католицизм является в доктринальном аспекте рационалистичным и тесно связанным с каноническим правом. Вера, согласно этой доктрине, является обязанностью человека, а разум должен пролагать ей пути.

Первая и преимущественная задача католической догматики — доказать текстами из Откровения содержание церковного учения, как оно изложено в благовестии учителей церкви, показать, что догматическое учение церкви содержится в источниках. Источниками вероучения католическая церковь, как и православная, считает Священное Писание и Священное Предание. Но в учении о Писании католицизм утверждает богодухновенность всех книг, содержащихся в латинском переводе Библии. Католицизм признает Священное Предание источником вероучения, равносильным Писанию. Вселенскими в Западной церкви считаются многие соборы и после семи, признаваемых Восточной церковью, хотя на них, если и присутствовали представители восточных церквей, то из числа униатов, либо ведущих переговоры об унии с Западной церковью. Всего вселенских соборов католическая церковь насчитывает 21. В своей догматике она ссылается и на поместные соборы, а также на конституции, энциклики, буллы, декреты и другие официальные указания римских пап. В католицизме вероучительный, нравственный и дисциплинарный авторитет папы ставится рядом с авторитетом соборов и даже выше их. В качестве своих символических книг, вероучительных документов Римско-католическая церковь принимает три древних символа веры — Апостольский, Афанасиев и Никео-Константинопольский, так называемый «Toletanum» (675), исповедание веры Льва IX (1053),

исповедание веры IV Латеранского собора (1215), исповедание веры греческого императора Михаила Палеолога (1274), исповедание веры Тридентского собора (1564). К ним причисляется присяга против модернизма (1910).

Еще Пий XII в 1943 г. в энциклике «*Divino afflante spiritu*» одобрил историческую науку о Библии, допустил экзегезу, учитывающую социокультурную обусловленность текстов. Требования историко-критического метода в экзегетике, призывы к отказу от архаических представлений, поиск обновленной теологии выдвигаются широкими кругами католических богословов. Это нашло свое отражение в борьбе традиционалистов и модернистов, которая велась на II Ватиканском соборе вокруг «Конституции об Откровении» («*Dei Verbum*»). Проект этого документа — схема «Об источниках откровения» — затрагивал такие острые для богословия вопросы, как значение Ветхого и Нового Заветов, богодухновенность, непогрешимость, литературный жанр, авторство ветхозаветных и новозаветных книг и т. д. Традиционалисты опасались, что реформы в области экзегетики повлекут эрозию всей католической догматики. Модернисты полагали, что католическая ортодоксия еще более оттолкнет «отделившихся братьев» — так в современных условиях церковь стала называть протестантов. Окончательный текст «Конституции об Откровении» представляет собой продукт компромисса традиционалистских и модернистских группировок католических иерархов. Декларируя, что Библия содержит богодухновенную истину, конституция в то же время признает и человеческий, опосредованный конкретной исторической ситуацией элемент содержания библейских книг.

Приспособление традиционной догматики и культа католицизма к современности выявляется в догматических конституциях «О церкви» («*Lumen gentium*»), «О священной литургии». В решениях II Ватиканского собора, явившихся результатом острой борьбы традиционалистов и модернистов, консерваторов и либералов, нашли отражение те шаги, которые католическая церковь сделала в направлении осовременивания теологии, смягчения доктрин, резко противопоставляющих католицизм другим вероисповеданиям христианства. На передний план в вероучении выдвигаются общехристианские догматы, а католическое истолковывается прежде всего как вселенское, экуменическое.

Вторая задача католической догматики состоит в осмыслении церковно-признанного Откровения, логическом и систематическом его упорядочении. Такая работа признается возможной средствами естественного человеческого разума под контролем учащей церкви. Из положений, содержащихся в Писании и Предании, путем логических умозаключений выстраивается система догматики и догматического богословия. Во введении в догматику рассматриваются эклесиологические во-

просы, т. е. положения касательно католической церкви. Далее следуют: учение о Боге, о сотворении мира видимого и невидимого, о человеке и о его падении, о личности и деле Спасителя, мариалогия, учение о благодати, таинствах и эсхатология. В изложении учения о Троице обнаруживается догматическое различие православия и католицизма, так называемый вопрос о «Filioque». Продолжая субординационистские традиции западного богословия со времен Тертуллиана, следуя определениям Толедского собора 589 г., принятым сначала франкской церковью, а затем и римскими папами и вошедшим в главные исповедания веры, католическая церковь учит, что Святой Дух исходит не только от Бога Отца, но и от Бога Сына (лат. «Filioque» — «и Сына»).

Много места в католической догматике занимает проблема первородного греха и его следствий. Она, как и вся догматика, направлена на обоснование учения о единоспасающей силе церкви и на беспрекословное соблюдение церковной дисциплины. Используя разработанные Августином различия видов благодати Божией и распространившиеся в решениях западной церкви на различных соборах формулировки, Ансельм Кентерберийский, позже Дунс Скот и другие теологи стали учить, что существо первородного греха состоит в утрате той праведности, которую первый человек получил при его сотворении как «добавочный дар благодати» («donum gratiae superadditum»). Последствия грехопадения осмысливаются как наказание. В лишении этого дара сверхъестественной благодати, направлявшего к добру естественное взаимоотношение тела и души, состояло наказание прародителей и их потомков. Эта концепция была окончательно принята и конституирована как догмат Тридентским собором. За это протестантские полемисты упрекают католицизм в полупелагианстве.

Определение отношений греха и благодати оказалось на Западе в центре внимания антропологии и сотериологии. Юридическое мышление, питаемое римским правом и вошедшее в самый латинский язык богословия и догматики, создало особый тип благочестия, который выдвигал на передний план проблему «сатисфакции» — удовлетворения, возмещения Спасителем Иисусом Христом праведного гнева Божия и оправдания грешного человека. Схематизации и некоторому упрощению эта проблематика подвергается у Григория I Великого, согласно которому смерть Христа предстает как выкуп, уплаченный духу зла за человечество, которое после грехопадения является его собственностью. У Ансельма Кентерберийского смерть Иисуса предстает как удовлетворение (satisfactio), благодаря которому Бог прощает людям грехи, грешник получает оправдание. Учение о спасении включает трактат о благодати и любви Божией. Природа и благодать понимаются в их взаимном дополнении, гармонии. Человек предстает и по природе пред-

расположенным к спасению, спасение же рассматривается как исполнение природы, преобразование природно предрасположенного к спасению человека. Сам он, будучи добрым по своему сотворению Богом, оставшись таковым по своей природе и в падшем состоянии, способен и должен содействовать своему спасению. Благодать понимается как сверхприродная милость Бога, которая может постепенно возвысить природное. Но, будучи после грехопадения расстроенным, поврежденным в соотношении своих природных сил, тела и души, человек не может в полной мере осуществлять добро. Человек, утративший в результате греха «благодать первоначальной праведности», нуждается для спасения в помощи церкви. В церковных таинствах верующим даруется спасительная благодать. Католическое учение настаивает на гармоничном и пропорциональном участии помощи Божией, благодати, и активности человека в деле его спасения. Под влиянием протестантской критики католические богословы стремятся в последнее время более строго основываться на Библии, подчеркивают повреждение всей природы человека первородным грехом, дисгармонию, внесенную грехопадением, но в целом учение о грехе (хамартиология), о благодати и спасении сохраняет традицию.

В спасении человека большое значение придается процессу накопления заслуг. В христианском богословии еще до разделения Восточной и Западной церквей был разработан взгляд, что человек спасается, усваивая заслуги Иисуса Христа верой в Него и добрыми делами. В учении Христа при этом различались заповеди и евангельские советы. Заповеди предписывались всем как обязанности, советы считались средством достижения высшего совершенства. Католическое богословие переосмыслило эту общехристианскую схему следующим образом: исполняющий не только заповеди, но и советы, совершает «сверхдолжные дела», которые для спасения самих совершителей этих дел не являются необходимыми. Вознаграждение за этот излишек добрых дел Бог зачисляет другим людям, которым не хватает своих добрых дел, чтобы оплатить блаженную жизнь в вечности. Все сверхдолжные дела поступают в пользу церкви благодаря таинственному союзу, соединяющему ее с Христом. В церкви существует сокровищница сверхдолжных добрых дел, в которой основной фонд составляют заслуги Иисуса Христа, Божией Матери и святых. Папа как наместник Иисуса Христа на земле распоряжается этим фондом. Догматически это учение было окончательно утверждено в булле Климента XI «Unigenitus» (1713).

С этими представлениями связаны важные для дисциплинарной практики учения об индульгенциях и чистилище (purgatorium). Последнее трактуется как особое место или состояние, среднее между раем и адом, в котором души умерших с покаянием, но не успевших принести

удовлетворение за грехи, очищаются мучениями, после чего переселяются в рай. Имея в своей власти сокровищницу сверхдолжных дел, папа может сокращать срок пребывания души в чистилище, выдавая индульгенцию.

В тесной связи с концепцией наследственной ответственности потомков за грех прародителей находится католическая мариалогия — учение о Деве Марии. Католицизм, как и православие, считает догматами положения о том, что Дева Мария является Богородицей (Эфес, 431), Приснодевой (Латеранский собор 468 г. вслед за древними исповеданиями веры). Вскоре после Эфесского собора в церкви установилось учение об «успении» Богородицы («*Dormitio Mariae*») и ее «вознесении» на небо, она именуется «Царицей Небесной». По степени близости к Богу Пресвятая Дева превышает всех сотворенных существ как «честнейшая херувим» и «славнейшая без сравнения серафим». Но католическая теология не останавливается на этом. Разрабатывая во всех деталях категорию благодати, католические теологи старались развить такую доктрину о Богородице, которая избавила бы ее от наследственной ответственности за первородный грех и объясняла, почему она избрана быть матерью Христа. Это осуществлено в учении о «непорочном зачатии» (*immaculata conceptio*) самой Девы Марии. Оно состоит в том, что Пресвятая Дева при зачатии ее родителями по особой благодати Божией, ради будущих заслуг ее Сына, была сохранена свободной от всяких последствий первородного греха и обладала первоначальной праведностью. В этом смысле она является «предспасенной», абсолютно чистой и исполненной благодати («*plena gratiae*» — Лк. 1 : 28). Из пап первым принял учение о «непорочном зачатии» Девы Марии Сикст IV (1471—1484). В 1476 г. он ввел праздник Непорочного зачатия (отмечается 8 декабря). Больше всего способствовал утверждению этого учения орден иезуитов. Папа Пий IX 8 декабря 1854 г. провозгласил догмат о непорочном зачатии Девы Марии буллой «*Ineffabilis*». В 1950 г. Пий XII дополнил католическую мариологию догматом телесного вознесения (*assumptio*) Пресвятой Девы: сначала на небо вознеслась ее душа, потом и тело, которые на небе соединились. В 1964 г. папа Павел VI провозгласил Богородицу «Матерью церкви». Иоанн Павел II посвятил учению о Богородице специальную энциклику «*Dei Redemptoris Mater*» (1987).

Признавая, как и православие, семь таинств, католицизм утверждает, что они уделяют благодать в силу самого их совершения (*ex opere operato*), т. е. если таинство совершается правомочным священником и в соответствии с церковным установлением. Это учение было впервые сформулировано Дунсом Скотом и закреплено впоследствии Тридентским собором. Католическая церковь утверждает учение о пресуществ-

лении — транссубстанции хлеба и вина в истинную плоть и кровь Господа Иисуса Христа и вырабатывает особую терминологию, описывающую отношения субстанции и акциденций. Причащающийся христианин приобщается к Иисусу Христу, а тем самым к бессмертию. Поэтому вне таинства евхаристии, а значит и вне церкви спасение считается невозможным. Отличие католической эсхатологии от православной и протестантской состоит в утверждении существования чистилища.

Догматическая теология неразрывно связана с моральной теологией, нравственным богословием. Католическая нравственность имеет гетерономный характер: моральные правила выполняются не только потому, что человек признает их истинность, справедливость, но прежде всего потому, что они установлены Богом, который следит за их исполнением. В католической морали соблюдение заповедей является заслугой, за которую полагается награда. Идея награды за добрые дела, всегда жившая в народной религиозности, также имеет большое значение в католической морали и включена в доктрину как ее неотъемлемая часть.

Наиболее известными обновленческими изложениями догматики после II Ватиканского собора и ее теологическими объяснениями стали труды Карла Ранера (1904—1984). В них замечен отказ от монопольной традиции аристотелевской метафизики, неотомистской схематики, предписанной церковным правом, вся теология переосмысливается, чтобы изложить историю спасения человека. Модернистские тенденции в области догматики, попытки сближения католического учения с евангелическим наиболее последовательно выразились в работах Ганса Кюнга (род. 1928). Идеи этого теолога были осуждены как несовместимые с католическим учением Конгрегацией по делам веры; он был лишен права преподавания в качестве католического теолога.

В католической церкви происходит процесс катехизического обновления. Одной из инициативных групп усиления катехизации после II Ватиканского собора стало объединение «*Lumen vitae*», основанное еще в 30-е годы иезуитами. Теологи-обновленцы ставят своей задачей такую переработку катехизиса, чтобы он вместо орудия полемики с другими конфессиями стал позитивным изложением католического вероучения и подчеркивал общехристианские верования. В некоторых катехизисах, особенно изданных в 1966 г. в Голландии, в 1969 г. — в ФРГ, умалчивается о том, как Бог создал мир и человека, трактуются символически библейские рассказы об ангелах и дьяволе, церковные представления об аде и рае, первородном грехе. Признавая необходимость обновления церковной пропаганды, руководство католической церкви стремится приостановить процесс модернизации и ввести его в нужное для церк-

ви русло. Ревизия послесоборного обновленческого курса нашла свое выражение на сессии синода епископов в 1985 г., на которой папа Иоанн Павел II провозгласил утверждение нового общецерковного катехизиса, сохраняющего традиционную догматику, призвав духовенство бороться с «секуляризмом» и религиозным индифферентизмом.

Энциклики Иоанна Павла II «*Redemptor hominis*» («Искупитель человека», 1979), «*Dives in misericordia*» («Щедрый в милосердии», 1980), «*Laborem exercens*» («О человеческом труде», 1981), «*Slavorum apostoli*» («Апостолы славян», 1985) преподают католикам веру в божественное Откровение, Троицу, сотворение Богом мира и человека, боговоплощение и искупление Иисусом Христом первородного греха. В 1986 г. папа обнародовал энциклику «*Dominum et vivificantem*» («Господа и животворящего»), в которой он интерпретирует католическое учение о Святом Духе. Эта энциклика, по замыслу папы, образует трилогию с первыми двумя его окружными посланиями, посвященными учению о Боге Отце («*Dives in misericordia*») и Боге Сыне («*Redemptor hominis*»). В ней папа настаивает на вере в дьявола, наследственной греховности человеческой природы, подчеркивает, что человек — это сотворенное Богом существо, не способное к совершенствованию вне церкви и без помощи Святого Духа. Проблема «*Filioque*» не занимает в этой энциклике сколько-нибудь заметного места, зато подробно анализируется атеизм как смертный грех против Святого Духа.

В католицизме существует строгое деление на мирян и клириков. Последние состоят из церковнослужителей и священнослужителей, которые, по учению церкви, получают особую сверхъестественную силу (благодать) для совершения таинств и обрядов, воспитания прихожан (проповедь, душепопечение) и контроля над ними. Детально разработанная система культа, театрализованный ритуал, сопровождаемый пением и органной музыкой, отправляется клириками. От прихожан требуется регулярное посещение храма, их участие в литургии является пассивным. Главное богослужение — месса, во время которой совершается обряд причащения. Католическая церковь практиковала в римском обряде причащение хлебом и вином для священнослужителей, тогда как миряне причащались только хлебом (облатка). Крещение в католической церкви совершается и через погружение, и через обливание, миропомазание — конфирмация — производится по достижении 7—12 лет, обязательно епископом. Подобно православию, католицизм сохраняет культ ангелов, святых, икон и реликвий (в том числе мощей).

Церковью создан институт канонизации, причисления к лику святых, разработаны сложный процесс и процедуры этого института. Началом причисления к лику римских святых считается торжественная

канонизация в 993 г. папой Иоанном XV (985—996) епископа Ульриха Аугсбургского (ум. 973). Канонизации предшествует беатификация (от лат. «*beatus*» — блаженный) — провозглашение блаженным. Беатификация осуществляется посредством двух церковных судебных процессов. Первый ведется трибуналом, учрежденным поместными церковными властями (теперь — епископскими конференциями) с позволения Конгрегации по канонизации. В ходе этого процесса собираются и проверяются свидетельства о лице, которое предлагается беатифицировать, изучаются его сочинения, чудеса, деятельность в пользу церкви. Второй процесс, при положительном решении первого, проводится в Риме. Канонизация же требует нового процесса, на котором должны быть засвидетельствованы церковью новые факты (чудеса). Канонизация означает всеобщее богослужебное почитание причисленного к лику святых, беатификация — ограниченное почитание блаженного. Наряду с процессами признается и простая констатация церковью святых, которые почитались в народе с незапамятных времен.

Почитанию Троицы, Девы Марии, ангелов и святых, событиям истории спасения посвящены праздники и памятные дни католического церковного календаря. Каждый святой имеет свой день в литургическом календаре. 2 ноября католическая церковь чтит всех святых. В 1970 г. вступил в силу новый Римский календарь, в котором несколько ограничен культ святых и подчеркнуты праздники, касающиеся таинства спасения.

Со II Никейского (VII вселенского) собора 787 г. церковь различает поклонение, предназначенное только Богу — *latria*, и почитание, которого удостоиваются святые — *dulia*. При этом подчеркивается, что почитание святых в конечном счете направлено к Богу, а потому не является идолопоклонством. II Ватиканский собор повторил учение Тридентского собора о почитании святых, согласно которому святой соединяет особую благодать Божию и свои заслуги, совершив сверхдолжные дела, вносит вклад в церковную сокровищницу, может ходатайствовать перед Богом за людей и по благодати Божией оказывать помощь в спасении души.

Согласно учению католической церкви, Пресвятая Дева Мария достойна «сверхпочитания» — «*hyperdulia*». Культ Богоматери в католицизме занимает большее место, чем в православии. В Римском календаре Пресвятой Деве посвящено 3 великих праздника, 3 праздника, 4 обязательных и 4 необязательных памятных дня. Памяти Марии отводится месяц май и каждая суббота. В каждом католическом храме есть алтарь Марии. Культ Мадонны использовался католической церковью как одно из главных средств воздействия на массы. Почитанием пользуются места явления Богородицы во многих странах, куда совершаются паломни-

чества: в Германии — Альтеттинг, Телgte, в Италии — Лорето, в Польше — Ченстохов, в Мексике — Гваделупа. Самыми великими явлениями Богородицы считаются Лурдское и Фатимское чудеса.

Большое значение в церковной литургии и культе имеет почитание реликвий. Католическое учение защищается от магического понимания этого культа, подчеркивает значение связи реликвий с личностью святого. Однако на практике об этой связи забывают, и реликвии почитаются сами по себе. Культ реликвий играл важную роль в средневековье, когда верили в исцеление с их помощью и в их способность охранять от болезней и опасностей. Вера в чудодейственную силу реликвий сохраняется в католической церкви и по сей день. В католической литургии остались средневековые обычаи преклонения перед реликвиями и целования их, а среди верующих бытует обычай прикосновения к реликвиям частями больного тела, ношения их с собой для защиты от несчастий, особенно во время войны. Подобную силу церковь приписывает также чудотворным иконам и статуям. Римская церковь в свое время выступила против восточного иконоборчества и сохранила культ икон, подчеркивая, что он касается не икон как таковых, но представляемых на иконах личностей и в конечном счете является поклонением Богу. Однако народная вера и по сей день основывается на убеждении, что сверхъестественная сила может быть уделена человеку только через посредство какого-либо материального предмета или действия. Опорой для такой веры является тот факт, что церковь связывает действенность молитвы с определенными «чудотворными» иконами, местностями либо мощами, которые якобы обладают особой силой сверхъестественного воздействия. На этой основе устраиваются паломничества к святым местам и к прославившимся чудесами иконам.

Церковь до II Ватиканского собора придавала большое значение древности литургического языка и оборонялась от попыток замены его народным языком, хотя латинский язык был непонятен большинству католиков. Непонятность языка способствовала таинственности литургических действий, которые воспринимаются как необычные, выходящие за привычные представления, а потому — нерушимые. Предложения об обновлении литургии рассматривал II Ватиканский собор, который утвердил конституцию «О литургии». Конституция допускает частичное использование местных языков в богослужении и проповеди, разрешает включение в мессу танцев, песен и обычаев местного населения в той мере, в какой это не противоречит духу католицизма. Мессе предлагается назначать в часы, удобные для посещения, больше внимания уделять проповедям. В то же время в полемике вокруг литургических реформ обнаружился страх перед радикальными нововведениями. Так, против

равного причащения мирян хлебом и вином выступила большая группа прелатов, опасавшихся, что такой шаг будет истолкован как уступка православию и протестантизму.

Обособление Западной и Восточной церквей было обусловлено спецификой исторического развития этих двух больших регионов Римской империи, углублением экономических, политических и культурных различий между ними. Это обособление усугубилось в IX и окончательно завершилось разрывом между ними в 1054 г. Еще до церковного раскола христианство на Западе имело особенности, связанные с ходом его распространения, восприятием литературных традиций, своеобразием формирования религиозного института и с его конкретной историей. Западная церковь, как и Восточная, представляла собой сначала союз самостоятельных провинциальных или национальных церквей, которые обладали своим устройством и литургией. В ходе длительного исторического процесса на их место пришла единая централизованная церковь. Городская церковь Рима стала в средневековье центром всей христианской Западной церкви, которая получила название Римско-католической церкви. В эпоху великих географических открытий посредством миссии в заморских странах эта церковь расширилась до глобальных масштабов. Пережив напряженную эпоху Реформации и Контрреформации, церковь, сохраняя традицию, осуществила преобразования, открывшие ей возможности существования в индустриальном и постиндустриальном обществе.

Католическая философия в XX веке

Католическая философия XX в. неоднородна, в ней есть несколько в разное время оформившихся течений, не говоря уже о том, что и внутри этих течений и вне их католические мыслители имеют сугубо индивидуальные философские пристрастия, создают неординарные концепции. Эта неоднородность восходит еще к Средневековью: одни мыслители опирались на Платона, Августина, другие на Аристотеля, третьи — даже на атомистическое учение. В истории католической философии были приверженцы и рационализма, и мистицизма, были томисты, скотисты, аверроисты, оккамисты, Шартрская школа, позже — молинисты, суарезианцы и другие. В разной мере использовались в философии и элементы научных знаний. Изменения в католической философии были обусловлены как переменами в общественной жизни, так и широтой распространённости католицизма в мире, — в таких условиях просто невозможно было сохранить строгое единообразие. С течением времени плюрализм в католической философии усиливается, особенно в XX в., что связано с социальными потрясениями, революци-

ями, с процессом атомизации общества, с распространением свободы-мысли и атеизма, развитием науки, с расширением воздействия на сознание людей мировой культуры, в том числе и прежде всего культуры нерелигиозной. Эти факторы способствуют неоднозначному восприятию теоретиками католицизма (да и не только ими) традиционных ценностей и современных веяний в области науки, философии, политики и т. д.

Ныне в католической философии различают два таких крупных направления как неосхоластика и августинизм, внутри которых представлены учения, имеющие весьма разнообразные оттенки. Есть и отдельные радикальные католические мыслители, не вписывающиеся (даже при допущении католической церковью отступлений от официально признанного ею) в достаточно широкое пространство философии католицизма.

Католическая философия разрабатывается в ряде исследовательских центров: это, например, Высший институт философии при Лувенском университете, Католические институты в Париже и в Милане, Ангеликум в Риме, Фрейбургский университет в Швейцарии.

Неотомизм. Ж. Маритен. Э. Жильсон. К. Ранер. При всем разнообразии стилей, методов, содержания философских систем католицизма существует философия, занимающая привилегированное положение, — неотомизм, восходящий к теологии и философии Фомы Аквинского, официально возрожденной в энциклике папы Льва XII «*Aeterni Patris*» (1879). Неотомизм — наиболее представительное течение в неосхоластике (к ней же относят скотизм и суарецизм), отличительной чертой которой является апелляция к разуму. Эта философия заняла наиболее прочные позиции во Франции и в Бельгии, затем — в Германии, Италии и других странах. В 1882 г. кардинал Дезире Мерсье (1851—1926) создал при Лувенском католическом университете (Бельгия) Высший институт философии. Мерсье подчеркивал, что католическая философия нуждается в научном знании и должна интегрировать в себя выводы наук, ибо она является естественным развитием и восполнением последних. Основной ее задачей является рациональное раскрытие истин теологии, то есть, как и во времена Фомы, ее предназначение — быть служанкой теологии, именно теология является высшим знанием. Неотомисты нередко подчеркивают, что томизм — это именно философия, причем философия «вечная», единственно истинная. Неотомизм опирается на философскую традицию рационализма, — томисты считают, что их философия апеллирует к разуму, а не к вере или Откровению. Неотомизм оперирует философскими (главным образом аристотелевскими) категориями, такими, как материя и форма, акт и потенция, трансцендентное, абсолют, метафизика и т. д. Допускается

склонность католика и к иным направлениям в философии. Известный неотомист, крупный историк средневековой философии, **Ф. Ч. Коплстон** (1907—1993) считал, что католический философ не обязан придерживаться томизма в силу того, что он католик, но в то же время все томисты отвергают скептицизм, позитивизм, субъективный идеализм и присущий прагматизму взгляд на истину.

К середине XX в. наблюдается кризис томистской традиции. В связи с этим ставится задача: сделать томизм более открытым для различных религиозно-философских направлений, ассимилировать те их элементы, которые позволили бы не только лишний раз подтвердить его «вечный характер», но и представить томизм в качестве «живой и развивающейся философской системы». Видимо, не случайно неотомизм в его наиболее современных вариантах получил название «ассимилирующего томизма», — мы найдем у разных мыслителей и в различной мере методы и элементы феноменологии, экзистенциализма, философской антропологии, фрейдизма, бергсонизма, кантовский трансцендентализм и т. д.

Неотомисты восприняли учение Фомы о гармонии веры и разума, науки и религии, теологии и философии в деле познания Бога. Пий XII в энциклике «*Humani generis*» (1950) заявил, что метод Аквината «выделяется среди всех других в силу своих особых достоинств: доктрина Аквината находится в гармоничном согласии с Божественным Откровением. Этот метод особенно эффективен как для надежного установления основ веры, так и для того, чтобы с пользой и надежно пожать плоды истинного прогресса»¹. Понятие гармонии распространяется и собственно на философию томизма, которая, по мнению его последователей, соединяет идеи Аристотеля и Августина, «эмпирические и рационалистические элементы, глубокое доверие к способностям человеческого разума и осознание его границ»², и не отвергает науки и искусства во имя религии.

Наиболее известными религиозными мыслителями, представляющими официальную линию Ватикана в XX в. (особенно после II мировой войны) в области философии, являются **Жак Маритен** (1882—1973) и **Этьен Жильсон** (1884—1978). Они представляют «традиционный», «классический» томизм, его еще называют «экзистенциальным» томизмом. Несмотря на то, что в принципе они стоят на весьма сходных позициях, — единственной истинной философией они считают учение Аквината, — между ними есть различия: Маритен более скло-

¹ Цит. По: *Сэв Люсьен. Современная французская философия*. М., 1972. С. 302.

² *Коплстон Ф. Ч. Аквинат*. М., 1999. С. 265.

нен к обновлению и даже в какой-то мере к секуляризации томизма: Жильсон же ставит задачей возрождение учения Фомы как оно есть (не случайно его называют палеотомистом). Для Жильсона «творения св. Фомы — это целый мир, и даже несколько миров один внутри другого. Его учение включает в себя все истинное, что есть в каждом из других учений». Более того, он считает, что «наиболее оригинальные и глубокие понятия св. Фомы открываются только тем, кто читает как теолог»¹. Если Маритен разрабатывал скорее гносеологические, логические, социально-политические и культурологические аспекты неотомизма, то Жильсон занимался главным образом историей теологии и религиозной философии, в чем достиг значительных результатов. Мыслитель стремился показать значимость средневековой мысли для решения современных теолого-философских проблем. Он специально изучал творчество Тертуллиана, Августина, латинских аверроистов и т. д. с точки зрения их подходов к проблеме соотношения веры и разума в познании Бога и мира, чтобы обосновать тезис: только Фома достиг подлинной гармонии веры и разума. О разнонаправленности теоретических интересов Маритена и Жильсона в известной степени свидетельствуют уже названия их работ. Среди многочисленных сочинений Маритена наиболее известны «Религия и культура» (1930), «О христианской философии» (1932), «Наука и мудрость» (1935), «Интегральный гуманизм» (1936), «Сумерки цивилизации» (1939), «Символ веры» (1941), «Краткий трактат о существовании и сущем» (1947), «Разум и основания» (1948), «Пути к Богу» (1953), «Философ в обществе» (1960), «Крестьянин с Гаронны» (1966), «О Церкви Христовой» (1970). Жильсон известен такими работами как «Философия св. Бонавентуры» (1924), «Св. Фома Аквинский» (1925), «Св. Августин» (1930), «Дух средневековой философии» (1923), «Данте и философия» (1939), «Сущность и существование» (1943), «Томизм» (1948), «Христианство и философия» (1949), «Философ и теология» (1960), «Массовое общество и его культура» (1967), «Разум и Откровение в Средние века» (1969). Исследователи усматривают некоторую склонность Жильсона к августианизму и к мистическим идеям.

Тем не менее, оба мыслителя едины в решении коренных проблем философии неотомизма, определяя его «классический» облик. Характеризуя томистскую метафизику как экзистенциалистскую, Маритен отличает ее от собственно экзистенциализма, который выдвигает на первый план сущность; существование же уводит на задний план. В основе понятийной системы неотомизма лежит категория существования, бы-

¹ Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995. С. 165, 168.

тия. Жильсон в работе «Сущность и существование» писал, что приоритет существования по отношению к сущности впервые определил Фома: именно актом божественного существования порожден мир, — он существует потому, что существует Бог. Позиция Маритена в этом плане, как видим, в принципе мало чем отличается от позиции Жильсона. Существование предшествует сущности, которая содержится в божественном разуме, при этом Бог в неотомистской философии выступает как личность. Сущность посредством божественного акта воплощается в действительность и тем самым обретает существование. Истинное, чистое бытие, согласно экзистенциальному неотомизму, — это бытие как таковое, бытие тотальное, в котором совпадают сущность и существование. Именно этим чистым бытием (*esse*), отличающимся от сущего, от вещи (*ens*), занимается «первая философия» — метафизика, стоящая в центре внимания «классических» томистов. Метафизика является завершением естественнонаучного знания и способом познания Бога. Однако истинным родом знания является теология, возвышающаяся над всеми иными формами знания, метафизика же выступает как вспомогательное средство. Так, Жильсон полагал, что философию нельзя растворять в теологии, а орудием философствования считал понятийное мышление. Но вместе с тем, в основе христианской философии, по Жильсону, лежит иррациональное таинство. Без религиозной веры разум не смог бы направить себя на познание Бога. Именно вера, направляющая разум, становится гарантом того, что разум не будет противоречить вере.

Неотомисты настаивают на «реалистическом» характере своей философии, — она стремится к постижению сверхъестественной, трансцендентной, подлинной, реальности, которая лежит в основе всего сущего, но не является им по природе. И здесь вступают в действие умело примененные аристотелевские понятия «акта» и «потенции», «формы» и «материи». Неотомизм признает реальное существование материального мира, который реален лишь потому, что произведен высшей реальностью, однако, в отличие от последней, конечен и тленен. Любое конечное творение есть «*participatio*», участие в сущности Бога. Сущность конечного явления соединяется с существованием только посредством такого бытия, в котором сущность и существование совпадают. Возможность познания метафизикой абсолютного бытия основана на принципе «аналогии сущего» («*analogia entis*»), — из бытия мира можно постигнуть бытие Бога, — ведь мир — бытие, и Бог — бытие, хотя и в ином смысле, по аналогии. На вещах лежит отпечаток божественного бытия, и все существующее должно доказывать существование Бога.

Поскольку Бог, обладающий абсолютным существованием, является первоосновой существующего мира, то одной из главных целей метафизики становится рациональное доказательство его бытия; оно целиком черпается из учения Фомы, выдвинувшего пять доказательств существования Бога, ведущих от мира — к Богу. Схематично их можно представить таким образом: от движения — к его первоисточнику; от цепи причин — к первопричине; от случайности — к необходимости; от несовершенства мира — к высшему совершенству Бога; от иерархии целей — к высшей финальной цели, к Богу. Маритен в работе «Пути познания Бога» дополняет эти доказательства: во-первых, наш экзистенциальный опыт свидетельствует о бессмертии нашей мысли и ее предсуществовании в божественном разуме; во-вторых, в процессе художественного творчества или в условиях морального выбора человек интуитивно постигает божественную красоту или божественное Благо.

Но каким образом в материальном мире существует многообразие вещей? Это объясняется учением об акте и потенции, материи и форме. Бог — чистое актуальное начало, волевым актом приводит в движение чисто абстрактную возможность — потенцию. В натурфилософии томизма акту соответствует форма, возможности — первоматерия, она, как пишет неотомист Юзеф Мария Бохенский (1902—1995), подобно чистой потенции балансирует на грани небытия. Она пассивна, в то время как форма активна. И если материя является источником многообразия и делимости вещей, то форма дает им единство. Любая вещь есть соединение формы и материи. Отсюда название одного из важнейших принципов натурфилософии томизма — гилеморфизм (греч. ὕλη — материя и μορφή — форма). С этим принципом связано представление об иерархии бытия: составляющие его элементы не равноценны. Выстраивается лестница, ведущая от низших форм к более высоким, при этом степень их активности возрастает: неорганическое тело, растительная форма, животная форма, и, наконец, человек, состоящий из материального тела и бессмертной души. Личность, согласно неотомизму — это самостоятельная духовная субстанция, обладающая такими свойствами как свобода, способность к творчеству, самосознание, но эти свойства могут реализоваться лишь в ее соотнесенности с Богом.

Проблема человека в неотомизме (разумеется, в ее неразрывной связи с отношением человека к Богу) имеет множество различных аспектов. Так, социально-политический аспект, как говорилось выше, нашел отражение в папских энцикликах и различного рода документах, издаваемых Ватиканом. В последние десятилетия все большее внимание уделяется человеку как субъекту культуры, его месту и роли в культурно-историческом процессе. Этими проблемами занимался, в частности,

Маритен, побудивший обратиться к ним не одного католического философа. Культурно-историческое развитие человечества стало особым объектом изучения у Маритена. Культурное творчество, по его мнению, имеет «естественные основания», оно заложено Богом в самой природе человека. Смысл культурного творчества, как и человеческой истории, — в реализации человеком изначального стремления к религиозно-нравственному совершенствованию. Мирская история, с точки зрения Маритена, обусловлена трансисторическим началом. Смысл мирской культурно-исторической деятельности, — пишет Маритен в «Крестьянине из Гаронны», — в покорении природы и завоевании автономии для человечества, в прогрессе форм его духовной деятельности, в реализации возможностей человеческой природы. Таким образом, речь идет об историческом саморазвитии человека, наиболее полное осуществление которого связано с возникновением христианского гуманизма. Маритен разработал концепцию «интегрального гуманизма», получившую признание на II Ватиканском соборе. С тех пор термин «гуманизм» прочно вошел в идеологию католицизма. Маритен различает два типа гуманизма: теоцентристский и антропоцентристский; только первый, по его мнению, способен преобразовать общество. Этот вид гуманизма исходит из того, что Бог есть центр человека, предполагает идею грешного и искупленного человека и христианскую концепцию благодати и свободы. В «Символе веры» Маритен так описывает особенности «интегрального гуманизма»: он «рассматривает человека в целостности его природного и сверхприродного бытия и не ставит заранее никакого предела проникновению божественного в человека», он объединяет в себе все христианские ценности¹. Маритен придавал исключительное значение внедрению в культуру современного общества идеи «интегрального гуманизма»; в одноименной работе он рассматривает осуществление этой идеи как залог преобразования общества. Этот гуманизм «требуется наилучшей жизни для людей и конкретного блага для сообщества человеческих личностей»²; он должен заменить бесчеловечный капиталистический режим новой цивилизацией.

Поворот в сторону разработки проблем философии истории и культуры стал особенно явным в 70—80-е гг. XX в. Эта тенденция отразилась, например, в работах Жана Ландрьера «Социальная жизнь и судьба» (1973), «Вызов, брошенный культурам наукой и технологией» (1977). Ориентация части католических философов на проблемы культуры во многом была подготовлена трудами не только Маритена, но и

¹ Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 11.

² Там же. С. 56.

таких известных католических философов, как Г. Марсель, Э. Мунье, Пьер Тейяр де Шарден.

Одним из знаменитых неотомистов является западногерманский теолог и философ Карл Ранер (1904—1984), труды которого некоторые католические теологи считают «гениальным и зрелым синтезом христианской веры». Ранер по-особому отнесся к некоторым позициям «классического» томизма, хотя сформировался во многом под влиянием Маритена (а также М. Хайдеггера, К. Ясперса, Тейяра де Шардена, персоналистов и др.). Он издал многотомную серию «Богословские исследования»; известны его работы «Дух в мире» (1957). «Слушатель Слова Божия» (1971), «К теологии будущего» (1971), «Основания христианской веры» (1976) и другие. Ранер обратился к антропологической проблематике, поставив задачу перестроить томизм посредством его переориентации на проблемы специфики человеческого бытия в мире. Религиозная философия, по Ранеру, должна стать метафизической аналитикой человеческого бытия. Человек — существо, которое уже по самой своей природе должно воспринимать откровение Бога. По сравнению с «классическим» неотомизмом Ранер более склонен к мистицизму. Опираясь на сочинения и духовную практику средневековых мистиков, он стремился перевести «мистический опыт» на язык современной религиозной философии, в частности, антропологии. Посредством логического анализа рационалистической позиции в отношении познания Бога он привел читателя к выводу, что она делает излишним Откровение; она не может убедительно обосновать истины веры и реальность связи человека с Богом. В деле познания Бога надо исходить не из разума, а из мистического опыта переживания тайны. Сущность человека, по Ранеру, — это трансцендирование к тайне; его познавательная деятельность должна иметь результатом не знание, а самоотдачу высшей тайне, этой последней глубине человеческого существования. Тайна пронизывает исконные основания человеческого духа, истоки разума, воли и свободы. Ранер отличает философское познание сущности человека от богословского: философия только подводит исследователя к тайне, сокрытой в человеке, к тайне богообщения, а открывает эту тайну богословская антропология. Он выдвинул теорию «анонимного христианства». Согласно этой теории, Бог хочет, чтобы все спаслись, он осеняет благодатью всех людей. Если человек не знает Евангелия, он может приобщиться к благодати Божьей через нехристианские религии. Бог трудится даже в атеисте, который «может достичь спасения, если он не будет действовать против совести из-за своего атеизма»¹. Человек может не осознавать того, что Бог вошел в его совесть. Любой человек пережива-

¹ Цит. по: Лейн Тони. Христианские мыслители. СПб, 1997. С. 312.

ет абсолютные тайны, а это и есть опыт общения с Богом. Нельзя спастись естественной нравственностью, спасаются «анонимные христиане» даже без какого-либо выражения религиозности благодаря тому, что испытали благодать Иисуса Христа, не осознавая этого: она еще не проникла в разум, но сохраняется в сердце. По существу, откровенно мистическая «антропология тайны» предназначена для антропологического доказательства бытия Бога.

Неоавгустинизм. Помимо неотомизма, представленного значительным числом католических мыслителей (и, прежде всего, конечно, Иоанном-Павлом II, о чем речь шла в предыдущих разделах), широкое распространение в XX в. получил неоавгустинизм, еще более многоликий, чем неотомизм. Это неортодоксальное направление представлено, в частности, такими течениями, как католический спиритуализм, спиритуалистический персонализм, философия духа, философия действия, христианский экзистенциализм. Ряду католических философов систематичность, рассудочность томизма представляются явно недостаточными для удовлетворения потребности человека в постижении Бога. Не умаляя роли Фомы Аквинского в истории теолого-философской мысли католицизма, неоавгустинизм обращается прежде всего к наследию Августина и Бонавентуры, развивая таким образом мистическую, интуитивистскую традицию христианской мысли. Вслед за Августином последователи этого направления заняты поисками индивидуального, интимного, взаимодействия Бога и человека. Основное внимание уделяется внутреннему миру личности, обладающей имманентной потребностью в непосредственном переживании связи с Богом; при этом наиболее достоверным в богопознании считается внутренний опыт. В соответствии с этим утрачивает смысл система рациональных доказательств бытия Бога, столь характерная для неотомизма, — реальность Бога обосновывается ссылкой на озарение в состоянии экстаза, на ощущение человеком своего единства с абсолютным.

Персонализм. Р. Гвардини. Э. Мунье. Ж. М. Доменак. Одним из влиятельных течений в неоавгустинизме является персонализм, широко распространившийся в странах Европы в 30—60 гг., особенно во Франции, и вновь активизировавшийся с 80-х гг. Для персонализма характерно представление о личности с ее духовным миром как высшей ценности земной жизни. Персонализм стремится отыскать связь человека с Богом в принимаемых человеком решениях, в его поступках и действиях (актах). Основой персонального акта является субстанциальное бытие личности, которая осуществляет акт и является его носителем. Человек, согласно персонализму, состоит в диалогическом отношении к Богу.

Близок к персонализму был немецко-итальянский теолог и философ Романо Гвардини (1885—1968), известный не только как популярный в католическом мире автор ярких, выразительных, небольших по объему религиозно-философских работ и эссе, но и как наставник католической молодежи. Он изучал теологию во Фрейбурге и Тюбингене, защитил диссертацию по творческому наследию Бонавентуры. Позже он написал ряд работ, интерпретирующих в христианском духе европейскую культуру, в частности, творчество знаменитых мыслителей и поэтов — Сократа, Августина, Данте, Паскаля, Гёльдерлина, Рильке. В течение ряда лет он преподавал философию религии и «христианское мировоззрение» в Берлине. Отстраненный фашистами от преподавательской деятельности в 1939 г., он возобновил ее после войны. Помимо платоновско-августиновской традиции на его мировоззрение оказали влияние философии жизни, феноменология, фрейдизм. В одной из первых крупных работ «Противоположность. Философия конкретно-жизненного» (1925) Гвардини доказывал, что противоположности — неотъемлемое свойство действительности на всех ее уровнях, созидательная основа жизни; противоположность «есть факт исключения и одновременно включения». Известны его работы «О духе литургии» (1918), «Христианское сознание. Опыт Паскаля» (1934), «Господь» (1937), «Мир и личность, опыт христианского учения о человеке» (1939), «Религия и Откровение» (1958), широкий отклик получила его книга «Конец Нового времени. Опыт ориентации» (1950), в которой он осмысливал кризис европейской культуры, в частности гуманизма, в связи с двумя мировыми войнами. Творчество Гвардини имеет в целом антропологическую направленность. В своих многочисленных работах Гвардини развивает идеи так называемого диалогического персонализма, суть которого заключается в обосновании и разностороннем рассмотрении диалога между человеческой личностью и личностью Бога. Полагая, что познание осуществляется понятийным и интуитивным путем, что разум и интуиция взаимообусловлены, Гвардини в духе Августина отдает предпочтение интуиции и «религиозному опыту», акцентируя при этом религиозные переживания человека. Человеческую личность Бог творит не так, как природное бытие, не как простой объект своей воли, но особым образом, а именно, актом призыва. Иными словами, Бог призывает личность стать для него «ты», чтобы самому стать «Ты» для человека. И только таким образом личность, человеческое «Я», обретает себя. Человек, согласно Гвардини, живя в реальном мире, парадоксальным образом чувствует некую запредельную глубину; углубляясь в себя, он достигает внутренней граицы, препятствующей продви-

нуться глубже: «Там является ему поднимающееся из глубины ничто, но так же и из глубины поддерживающая его рука Божия»¹.

Гвардини внес в традиционную христианскую антропологию элементы динамизма: личность, по его мнению, обладает свободой, активностью, способностью созидать историю (в связи с этим он вводит понятие «исторического персонализма»). Он полагал, что для понимания человека не последнюю роль играет включенность последнего в окружающий мир. Однако, понятие «мир» мыслитель истолковывал субъективистски: человеческая реальность несет свой мир в себе, и в нем реализует свою историю и свою «судьбу». Вместе с тем, Гвардини выступил за смену индивидуалистической этики новым коллективизмом, «товариществом по существованию», что в целом характерно для католического персонализма. Любопытно, что несмотря на довольно свободную трактовку католического учения о человеке, папа Павел IV предлагал возвести его в кардинальский сан; Гвардини отказался от этого предложения.

Особенно основательно персоналистская концепция личности разработана в трудах религиозных философов Франции — Эмманюэля Мунье (1905—1950), Жана Лакруа (1900—1986), Мориса Денонсея (1905—1976), Жана-Мари Доменака (род. 1922) и др. Их объединяет попытка нового прочтения христианской концепции человека, хотя творчество каждого из них носит своеобразный характер.

Французский персонализм ведет свое начало от Э Мунье. Он изучал философию и антропологию в университете Гренобля и в Сорбонне. В 1932 г. Мунье стал издавать журнал «Esprit» («Дух»), основной печатный орган персонализма и по сей день. Идеи персонализма в журнале, по замыслу Мунье, должны были проповедоваться посредством литературы и искусства, поскольку именно в художественном творчестве личность осознает себя творцом новой реальности и глубоко проникает в тайны души, обнаруживая там божественное. Вокруг журнала группировалась католическая интеллигенция, целью которой вначале были достижение духовной чистоты, осмысление существующей действительности и поиск средств ее преобразования. До 1932 г. Мунье опубликовал множество статей, которые легли в основу персонализма. Идеи персонализма были развиты им в таких работах, как «Персоналистская и общностная революция» (1935), «Манифест персонализма» (1936), «Надежда отчаявшихся» (1945), «Введение в экзистенциализм» (1947), «Персонализм» (1950). Взгляды католического философа формировались в условиях экономического и культурного кризиса в Европе 20—30-х гг., который он воспринимал как кризис человека и духовно-

¹ Цит. по: Никонов К. И. Современная христианская антропология. М., 1983. С. 71.

сти в целом, вызванный господством буржуазных отношений и падением религиозности. Для него буржуа — «тот, кто движется среди вещей»; Мунье не приемлет индивидуалиста и собственника, для которого главное — иметь. Учение Мунье складывалось не без влияния марксизма. В марксизме его привлекали критика капитализма, идеи социально-исторической обусловленности жизни личности и общества, революционного изменения окружающего мира, претворения теории в практику. Социалистический настрой Мунье проявлялся в стремлении устранить пороки буржуазного строя — бедность, эксплуатацию труда, который должен стать свободным творчеством, совершенствующим человека и соединяющим его с другими людьми. «Личностная» философия, по мнению Мунье, должна взять из марксизма и экзистенциализма подходящие для нее идеи, и, соединив их, подняться над ними. В то же время революцию Мунье понимал скорее как духовную революцию человека, находящегося в процессе самопреобразования. В работе «Персонализм» Мунье писал, что личность — это «единственная реальность, которую мы познаем и одновременно создаем внутри». Она немислима вне связи с Абсолютом. В процессе исторического развития человечества личность совершенствуется, личностное начало в человеке возрастает, и в этом заслуга христианства. Мунье и его единомышленники рассматривали персонализм как христианскую философию, воспитывающую пробуждение личностного начала в человеке. Личность характеризуется открытостью миру, людям, и главное, — высшему началу, Богу, бытие которого ощущается в моменты откровения. Ей присуще постоянное самопреодоление, в том числе преодоление индивидуализма, чувство ответственности, стремление освободить не только себя, но и других. Важную роль в учении Мунье играет понятие коммуникации как общения между свободными, сознающими ответственность людьми. Личность, по Мунье — это «живая активность самотворчества, коммуникации и единения с другими личностями, которая реализуется и познается в действии, каким является опыт персонализации»¹. Личность может самоидентифицироваться только будучи связанной с «другим»; воспринимая «другого» как «чужого», человек утрачивает себя. Однако коммуникация предполагает не только взаимопонимание, любовь друг к другу («люблю — следовательно, существую»), стремление быть другим, но сохранение своей уникальности, равно как и уникальности другого. Мунье полагал, что человек не должен пассивно ожидать указаний свыше, но активно использовать христианскую веру для вторжения в общественную жизнь с целью ее улучшения. Воздействие личности на окружающий мир, ее практическая деятельность

¹ Мунье Э. Персонализм. М., 1992. С. 10—11.

(«ткань его жизни») по «переориентации реальности» характеризуются Мунье как «вовлечение» духа (понятие «вовлечение» используется и другими персоналистами). При этом «вовлечение» предстает в форме экстериоризации (отношения человека с внешним миром) и интериоризации (обращения личности к внутреннему «Я»), — и та и другая предполагают устремленность к трансцендентному, что свидетельствует о том, что по существу в персонализме сохраняется теоцентристская направленность. Впрочем, это не препятствовало практической деятельности. Сам Мунье нередко принимал политические решения. Так, он протестовал против невмешательства в гражданскую войну в Испании, выступал против фашизма, критиковал монополистический характер капитализма, «общество потребления», формальный характер пронизанной индивидуализмом буржуазной демократии. Под влиянием Мунье возникли молодежные организации «Христианская рабочая молодежь», «Католическая сельская молодежь», а также движение «Католическое действие».

Персоналистские идеи развивал и декан теологического факультета Страсбургского католического университета, священник М. Недонсель. Концепция его сводится к следующему: личность обретает свое бытие только благодаря другому: чтобы сохранить свое «я», личность должна обладать сознанием другого «я». Мистическое «духовное сплетение», общность сознаний, является первичным фактом. Появление личности становится возможным благодаря не монаде, а «диаде». Личность связана с другими людьми взаимной любовью и любовью к Богу; человек и Бог взаимно нуждаются друг в друге. Собственно, божественная любовь и есть источник общности людей. Разрыв связи с Богом отчуждает людей, ведет к конфликту личности с другими и к внутреннему конфликту с собой. В отличие от Мунье, придававшего большое значение политической деятельности христианина, Недонсель акцентирует художественное творчество, считая его высшей формой человеческой активности.

Важность проблемы человеческой личности, общности людей, необходимости обращения к насущным проблемам современности подчеркивал и Ж. Лакруа, оценивший экзистенциализм и марксизм как учения, наиболее содержательные в смысле личностных идей: экзистенциализм обращается к внутреннему миру человека, а марксизм исследует социально-экономические и политические условия, в которых существует человек. Создать современное учение о человеке, по мнению Лакруа, можно лишь соединив эти учения с персонализмом и отказавшись от схематизма и конструирования системы.

Персоналистские идеи оказали влияние на содержание таких энциклик как «*Pacem in terris*», «*Populorum progressio*», а также энциклик, об-

народованных Иоанном Павлом II. Католический персонализм был одним из идейных источников теологии освобождения, претворенной в практику национально-освободительных движений. Колумбийский «мятежный падре» Камило Торрес (убит в 1966), считал, что путь вооруженной борьбы, избранный им, в немалой степени обусловлен аргументами Мунье.

С 1957 г. лидером персонализма становится Ж.-М. Доменак, возглавивший журнал «Esprit». С него начинается новый период в эволюции персонализма, во многом обусловленный состоянием относительной стабильности буржуазного общества во второй половине XX в. В 1957 г. он провозглашает главным направлением деятельности персоналистов реформизм, сохраняя при этом пиетет перед творчеством Мунье (в 1972 г. вышла его книга «Эмманюэль Мунье») и основную направленность персонализма (например, положение о приоритете личностного начала в историческом процессе, подчеркивание важности проблемы личности для развития человеческой цивилизации и т. д.). Он отрекся от «устаревшей революционной социологии и мифологии» и призвал персоналистов не стыдиться называть себя реформистами. Подобный крен в социально-политической позиции современных персоналистов во многом обусловлен влиянием творчества Фурье, наследниками которого они себя объявили. Доменак и его единомышленники пришли к выводу, что персонализацию мира и общества можно реализовать, не выходя из рамок буржуазного строя, на его основе, что персонализм и идея социальной революции несовместимы уже хотя бы потому, что капитализм в последние десятилетия изменился. А именно, не стало революционного индустриального пролетариата, пролетарий обуржуазился, и речь должна идти о налаживании отношений между трудом и капиталом. Труд приобрел новый, творческий, характер. Что же касается «общества потребления», то этот этап в истории человечества закономерен, надо думать лишь о перевоспитании потребителя в духе персонализма. Не политический переворот должен стать целью персоналиста, а решение проблем контроля, управления и воспитания, перераспределения власти в пользу народа. В 70—80-е гг. французские персоналисты призывают католическую интеллигенцию участвовать в работе государственных учреждений, чтобы создать условия для самосовершенствования личности. Однако, современный персонализм утратил былую роль в идейной и политической жизни Франции.

Католический экзистенциализм. Г. Марсель. Августинианская линия представлена также католическим экзистенциализмом, основателем которого, как и собственно экзистенциализма во Франции, является Габриэль Марсель (1889—1973). Неотомист Ю. М. Бохенский назвал его «одним из крупнейших представителей католицизма в области фи-

лософии»¹. Воспитанный вне религии, Марсель обратился в католицизм в 1929 г., поскольку понял, что долг философа — «исследовать, каким образом христианство может быть постигнуто»². Сам Марсель никогда прямо не использовал термина «экзистенциализм», но согласился на название книги «Христианский экзистенциализм», посвященной его творчеству. А в 1949 г., в связи с осуждением экзистенциализма папой Пием XII, «категорически отверг эту этикетку» и предпочитал называть свою философию «неосократизмом», как бы оправдывая тем самым право на поиски («поиск ощупью»), на использование «майевтики» в достижении истины. Марсель весьма скептически относился к томизму. Будучи близок по духу С. Кьеркегору, Марсель сформировался как философ в русле идей Сократа, Августина, Бонавентуры, А. Бергсона, У. Джемса. Основательно изучив наследие Фихте, Шеллинга, Гегеля, он пришел к выводу, что философия, мыслящая понятиями, несостоятельна для познания человека и бытия в целом. Его философия сознательно несистематична («мой образ мышления несовместим с систематической формой»), рациональному анализу Марсель предпочитал описания экзистенциальных переживаний человека. Наиболее известны такие его философские работы, как «Метафизический дневник» (1927, хотя писался он с 1914 г.), «Экзистенция и объективность» (1927), «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему» (1933), «Быть и иметь» (1935), «Человек-странник» (1945), «Таинство бытия» (1951), «Люди против человеческого» (1951). Кроме того, Марсель написал множество пьес. Основные темы его творчества сформулированы в интервью, взятом П. Рикёром у Марселя (1968) в канун его восьмидесятилетия.

Как и персоналисты, Марсель полагал, что тело и душа в человеке слитны, человек есть «воплощенное бытие». Однако, индивид может быть не только в состоянии «бытия», в состоянии озарения божественной истиной, но и в состоянии «обладания», деградации личности в погоне за материальными благами. В соответствии со своим «сократизмом» философ полагал, что «быть — это значит быть в пути», в поисках света, манящего издали, — благодати. Для Марселя «экзистенция, или, если хотите существующий субъект», — «безусловна»³, а экзистенциальный опыт может быть постигнут только изнутри. При этом экзистенциальный опыт, по Марселю, в отличие от такового у Хайдеггера, мог быть исполнен радости и свободы. Гуманистическая тенденция в творчестве Марселя выразилась в его идее «интерсубъективности», — «открытости навстречу другому», признании другого. Эта

¹ Бохенский Ю. М. Современная европейская философия. М., 2000. С. 152.

² Марсель Габриэль. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 168.

³ Там же. С. 185, 160, 156.

идея, которую он считал одной из основных своих истин, вполне соответствовала его борьбе против религиозной нетерпимости.

Марсель критически относился к техническому прогрессу, считая, что наука и техника сами по себе не могут установить согласие между людьми, не могут дать смысл жизни. Механизация человеческой жизни привела к тому, что в человеке оказалась пораженной некая его священная суть; священное все больше отдается во власть техники. Поэтому Марсель видел свою задачу в том, чтобы помочь человеку обрести целостность, преодолеть дегуманизацию человека посредством «трагической мудрости» христианства. Особое значение уделял Марсель проблеме справедливости, полагая, что государство, в котором справедливость не занимает подобающего ему наивысшего места, находится в состоянии упадка. Правда, он имел в виду при этом не социальную справедливость, а «милосердие».

Радикальные католические теологи. П. Тейяр де Шарден. Г. Кюнг. Как мы видели, диапазон католической философии в целом достаточно широк и вмещает в себя часто мало похожие друг на друга индивидуальные философские системы, несмотря на инвариантность общих положений. Однако среди католических философов есть мыслители, переходящие грань разрешенного официальной церковью, их творчество таит в себе тенденции возможных будущих трансформаций и в официальной католической философии. Выход за пределы нормативной католической философии осуществляется в различных аспектах, — на этот процесс оказывают воздействие наука, критическая теолого-философская мысль, «левые» социальные доктрины и т. д. В данном случае мы можем говорить, например, о Тейяре де Шардене, Гансе Кюнге, теологах и философах освобождения. Ознакомление с их деятельностью позволяет во многом понять те процессы, которые происходят ныне в католическом мире, взаимоотношения между католическими философами и церковной иерархией.

Одним из мыслителей, заставивших многих католиков взглянуть по-новому на официальную неотомистскую доктрину, был Пьер Тейяр де Шарден, французский философ и теолог, естествоиспытатель, член ордена иезуитов. Серьезные научные занятия палеонтологией, археологией и антропологией способствовали тому, что он усомнился в истинах неотомизма. Он выступал за радикальное обновление католического вероучения, за его преобразование в соответствии с современными научными достижениями. Неотомизм воспринимался им как застывшее статическое учение, не способное к дальнейшему развитию. Еще в 1927 г. в книге «Божественная среда» он писал, что его «книга обращена не к тем христианам, которые прочно утвердились в своей вере... Она написана для тех, кто подвержен внутренним колебаниям и влия-

ниям извне, кто вместо того чтобы безраздельно предаться церкви, лишь слегка касается ее или отдаляется от нее в надежде ее превзойти»¹. В целом его мировоззрение было близко к пантеизму. Это вовсе не означает, что Тейяр отказался от христианства, — напротив, он считал необходимым его обновление, поскольку, по его мнению, в настоящем виде оно утрачивает свою силу и привлекательность. За свои радикальные теологофилософские концепции Тейяр был отстранен от преподавания и, будучи изгнанным из Франции, много лет прожил в Китае и затем в США.

Благодаря своим исследованиям в области геологии, палеонтологии, биологии и т. д. Тейяр пришел к выводу: эволюция носит универсальный характер. Одна из основных его работ (если не главная) — «Феномен человека», — здесь в полной мере воплощается его идея эволюции человека в соответствии с эволюцией природы. В 1949 г. в работе «Суть проблемы» он обратился к высшим духовным властям с призывом: «В наших открывшихся глазах Вселенная является отныне не порядком, а процессом. Космос превратился в космогенез». Естественно, понимание космоса как космогенеза противоречило Библии, точно так же как мысль о том, что сознание человека является результатом эволюции. Пий XII в энциклике «*Humani generis*» подчеркивал: «Католическая вера обязывает нас утверждать непосредственное сотворение души Богом». «В наших умах и сердцах, — говорит далее Тейяр, — происходит превращение статического *Weltanschauung* в *Weltanschauung* движения»², — то есть, по его словам, современная наука требует сочетать ориентацию человека «вверх», к трансцендентности, с движением «вперед» имманентных сил эволюции. Поскольку эволюция носит, по Тейяру, универсальный характер, проявляется во всех сферах Бытия, вполне закономерной является и эволюция учений, в том числе христианского.

Тейяр де Шарден оказал влияние на немецкоязычного швейцарского теолога и философа Ганса Кюнга, который признал, что, несмотря на меры, принятые против Тейяра инквизицией после 1950 г., его работы «остаются образцовыми». Мятежный дух творчества Кюнга позволяет ощутить его суждение о самом себе: «Я так и не научился «*jurare in verba magistri*», «клясться словами учителя»³. В 1951 г. он окончил философский факультет папского Григорианского университета, защитив дипломную работу по атеистическому гуманизму Ж.-П. Сартра, а в

¹ Тейяр де Шарден. Божественная среда. М., 1992. С. 5.

² Цит. по: Сзв Л. Современная французская философия М., 1972. С. 317.

³ Кюнг Г. Теология на пути к новой парадигме // «Путь». М., 1992. С. 169.

1957 г. в Сорбонне — докторскую диссертацию «Оправдание. Учение Карла Барта и католическое сознание», где обосновывал мысль о том, что между учением протестанта Барта и решениями католического Тридентского собора по вопросу об оправдании верой нет никакой пропасти. Одной из ведущих идей его учения становится идея объединения христиан. Это потребовало основательного поиска пунктов соприкосновения и разногласий между протестантизмом и католицизмом. Более того, Кюннг искал пути диалога католицизма с другими конфессиями. Во время понтификата Иоанна XXIII его взгляды оказались соответствующими реформаторским устремлениям папы и его окружения, и Кюннг был назначен папой официальным консультантом на II Ватиканском соборе (1962—1965). Однако результаты работы собора он оценил негативно, считая их недостаточно радикальными. (Правда, в 80-е годы Кюннг пересмотрел свою позицию, и в постановлениях собора увидел мощный импульс обновления церкви).

Папа Павел VI приостановил реформирование церкви. Кюннг же продолжал развивать мысли об обновлении католицизма. В книге «Церковь» (1967) он обосновывает экуменическое учение о церкви, а в книге «Истинность. О будущности церкви» (1968) критикует церковную политику Павла VI и призывает проводить в жизнь реформы, намеченные на соборе. К столетию догмата о непогрешимости папы (1970) Кюннг опубликовал книгу «Непогрешим? Попытка разобраться» (другие названия: «Это вопрос», «Расследование»). Здесь он подверг сомнению догмат о непогрешимости папы, который, по его мнению, препятствовал установлению экуменических отношений между католиками и представителями других христианских конфессий. Кюннг признавал, что Церковь может ошибаться, но настаивал на ее непорочности, имея в виду духовное ее содержание, основанное на евангельской истине. В католическом мире развернулась дискуссия. С критикой книги выступили крупные католические философы — К. Ранер, Й. Ратцингер и другие. Позиция Кюннга стала предметом расследования в Конгрегации по делам веры, по ее поводу было сделано заявление.

С избранием папы Иоанна Павла II нападки на Кюннга усилились. После издания книг «Быть христианином» (1974) и «Существует ли Бог?» (1978) Конгрегация по делам веры в 1979 г. постановила: Кюннг «не может далее считаться католическим богословом», ибо «отклоняется от полноты истины католического вероучения». Правда, при этом он не был отлучен от церкви. В этих работах, написанных, по его словам, для людей самых разных мировоззрений, в том числе для атеистов, Кюннг пытался представить «на современном уровне исследований главные и отличительные моменты христианской программы для осуществ-

ления их в христианской практике»¹, осветить эту программу по-современному, вновь открыть Евангелие для современности. В одном из разделов книги «Существует ли Бог?», названной «Фрейд и проблема Бога», он критически анализирует учение Фрейда (одновременно с ним — Л. Фейербаха и К. Маркса) о религии, ассимилируя при этом в каких-то аспектах фрейдовскую терминологию. Так, он пишет о нетерпимости и жестокости церкви по отношению к еретикам, крестовых походах, инквизиции, «даже преследовании собственных теологов вплоть до настоящего времени. Веками церковь действовала как Супер-эго... Требовала подчинения табу своей неустанной власти, постоянно подавляла сексуальность и презирала женщин... таков церковный невроз. Какая куча э к к л е з и о л о г и ч е с к и х н е в р о з о в...»². Любопытно, что с критикой церковных институтов атеистами Кюнг согласен, считая, что она содействует очищению и обновлению церкви. По Кюнгу, и психоанализ может помочь очистить веру от посторонних психических элементов, критически воспринять традиционную трактовку понятий греха и вины, оправдания и прощения, телесности и сексуальности. Он благосклонно отнесся к тем психоаналитикам, которые пытались соединить психоанализ с религией. Отношение Кюнга к психоанализу выявляет тенденцию христианской теологии и философии войти в более широкий контакт со светской культурой XX в.

В 80—90-е гг. Кюнг, стремясь к установлению мира между религиями, занимается поисками того общего, что их соединяет. Об этом говорят уже названия книг: «Христианство и мировые религии. Предисловие к диалогу с исламом, индуизмом и буддизмом» (1985), «Христианство и ислам» (1995). Однако, основное внимание он уделяет теоретический программе объединения христианских церквей. В 1985 г. он издал работу «Теология на пути к новой парадигме», где писал о том, что «пригодной для нашей эпохи может быть только та теология, которая критично и конструктивно полагается на опыт современного человечества, переживающего переход от модерна к постмодерну»³; рассмотрел «силы, которые изменили теологию», назвав, в частности, естествознание, философию, демократию и критическое религиоведение Нового времени, и пришел к выводу, что современная теология находится на середине пути, ведущего от парадигмы модерна к парадигме постмо-

¹ Кюнг Г. Быть христианином. Цит. по: Григорьев А. О. О Гансе Кюнге //Путь. М., 1992.

² Цит. по: Руткевич А. М. Фрейд и проблема бога // Вопросы философии. 1982. № 3. С. 147.

³ Кюнг Г. Теология на пути к новой парадигме.// Кюнг Ганс. Великие христианские мыслители. СПб, 2000. С. 386.

дерна, которая выдвигает новые требования к теологии и стоит перед новым открытием религии в первом, втором и третьем мирах. Одна из последних работ Кюнга — «Великие христианские мыслители» (1993). В ней анализируются из экуменических соображений концепции равно великих, с точки зрения Кюнга, ранних христианских, католических и протестантских мыслителей — апостола Павла, Оригена, Августина, Фомы Аквинского, Мартина Лютера, Ф. Шлейермахера и К. Барта, концепций, каждая из которых являла собою особую парадигму теологии. В эпилоге книги с подзаголовком «Контуры теологии, соответствующей духу времени» Кюнг, задавшись вопросом: «А какая теология была бы желательна сегодня?» определяет «этику, стиль и программу» современной теологии. С этической точки зрения эта теология должна быть не конформистской, а правдивой; не авторитарной, а свободной; избавленной от санкций со стороны руководства; не традиционалистской, а критической; не конфессиональной, а экуменической, ориентированной на взаимопонимание богословов самых разных вероисповеданий. Стиль же теологизирования должен отличаться следующими чертами: понятность для верующих и неверующих; строгая научность в бескомпромиссных усилиях по поиску истины; критически-доброжелательное обсуждение взглядов оппонентов; диалог между теологией, с одной стороны, и философией, науками и литературой — с другой; утверждение приоритета проблем человека и общества именно современности; признание фундаментом всех норм не церковных и теологических традиций и институтов, а лишь Евангелия; экуменическая широта, терпимость ко всему нецерковному, вообще человеческому. И, наконец, Кюнг формулирует программные требования к теологии, которую он называет критико-экуменической: она должна быть *одновременно* католической, работающей на благо универсальной церкви, — и евангелической; традиционной — и современной; христоцентричной — и все же экуменической; научно-теоретической — и пастырско-практической¹. Учение Г. Кюнга — впечатляющий признак размывания католической нормативной теологии и философии в наши дни.

Теология и философия освобождения. Г. Гутьеррес. К. Бофф. Э. Дуссель. К. Х. Сканноне. В 1996 г. на конференции, созванной Всемирным Советом Церквей, были изложены основные положения так называемой теологии революции, возникшей несколько раньше в протестантизме. Разработки варианта этой концепции — теологии освобождения — вскоре появились и в католицизме среди теологов, живших в Латинской Америке. Теологи освобождения выдвинули тезис: первое

¹ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. С. 358—362.

место в теологии освобождения занимает практика, а теология отражения практики находится на втором месте. Новизна этой теологии заключалась в стремлении органично соединить теологию и практику. Распространение теологии освобождения в странах Латинской Америки, где массы верующих включены в борьбу за освобождение от колониального и социального гнета, за справедливое общество, вполне закономерно. Она опиралась на церковно-приходские, низовые общины, и отразила стихийный социальный протест верующих трудящихся. Значительное влияние на полевение части латиноамериканского духовенства оказала кубинская революция. Теология освобождения с самого начала не была строго определенным идейным течением: среди ее теологов были и те, кто стоял ближе к социальной политике Ватикана, и те, кто занимал левые, революционные позиции. Для последних характерно обращение к таким элементам марксизма, как учение о классах и классовой борьбе, о революции, об экономике, критика капитализма. Основной порок европейской теологии они видели в признании неизменности существующего порядка вещей.

Идеи теологии освобождения восходят к колумбийскому священнику Камило Торресу, провозгласившему себя «христианским революционером». Торрес призвал к единству действий христиан и марксистов для решения практических проблем. В 1968 г. на епископальной конференции в Медельине (Колумбия) был принят документ, где говорилось: во многих странах Латинской Америки царит несправедливость, нарушаются права человека; существует потребность в освобождении от угнетения; в крайней ситуации революционные меры оправданы. В 70 гг. центр борьбы внутри католической церкви переместился в Бразилию. В 1970 г. бразильский архиепископ Эльдер Камара, которого называли «красным архиепископом» за диалог с коммунистами и атеистами, поддержал право трудящихся на борьбу за справедливость. Признанным основателем теологии освобождения считается перуанский священник Густаво Гутьеррес, автор наиболее влиятельного изложения сущности теологии освобождения — работы «Теология освобождения — перспективы» (1971). Основные идеи работы таковы: теология освобождения строится на марксистском анализе латиноамериканской ситуации, в терминах классовой борьбы, эксплуататорской роли капитализма и необходимости революционной борьбы. Церковь не может быть политически нейтральной, она должна посвятить себя бедным, более того, быть бедной церковью. В терминах политического освобождения он истолковывает богословские темы, а теологию освобождения называет «политической герменевтикой Писания», критическим отражением христианской практики в свете Слова Божьего. Близок идеям Гутьерреса и мек-

сиканский академик Хозе Порфирио Миранда, доказывавший в работе «Маркс против марксистов: христианский гуманизм Карла Маркса» (1978), что Маркс был бóльшим христианином, чем это представлялось раньше.

В 1984 г. Ватикан издал «Инструкцию по некоторым аспектам теологии освобождения». Она призывала христиан «участвовать в борьбе за справедливость, свободу и человеческое достоинство» и в то же время предупреждала, что некритическое использование марксистских идей, равно как и акцентирование земного освобождения опасны, что классовая борьба — миф, усиливающий бедность и несправедливость.

Идеолог теологии освобождения, бразильский священник Клодовис Бофф ответил на инструкцию статьей «Что такое теология освобождения на самом деле» (1985)¹. Это «церковь целого континента, включенная в исторический процесс народа», и ее понимают только «бедные и те, кто борется за справедливость». Поэтому ее надо проповедовать «в бараках, в народных кварталах, на фабриках и в полях — в общем, там, где страдает, борется и умирает угнетенный народ». По Боффу, основной проблемой теологии освобождения является не теология, а освобождение, не теолог, а бедняк. Бофф подчеркивает, что, несмотря на принятие теологией освобождения диалектического метода, на элементы марксизма, ассимилируемые и преобразуемые ею, «двигателем теологии освобождения является не марксизм, а христианская вера», «Евангелие — ее сердце».

Наряду с теологией освобождения в Латинской Америке сформировалась философия освобождения, теснейшим образом связанная с первой². Иногда позиции теологии и философии представляли одни и те же люди. Многие представители философии освобождения являются членами различных орденов, например, доминиканцев или иезуитов. В то же время в работах философов освобождения ощущается влияние экзистенциализма, гуссерлианства, постмодернизма, герменевтической традиции, Франкфуртской школы марксизма и т.д. Некоторые из них не приемлют марксизм как «антихристианство» и как продукт западного мира (Фр. Миро Кесада), другие стремятся включить его в свое учение в переосмысленной форме. Один из ярких представителей философии освобождения — аргентинец Энрико Дуссель, профессор высшего теологического института Мехико. Своеобразно интерпретируя Маркса, Дуссель представляет его как предтечу философии освобождения. В

¹ Революция в церкви? (Теология освобождения). Документы и материалы. М., 1990. С. 136—140.

²

статье «Религиозный фактор в латиноамериканском революционном процессе» (1987) Дуссель, утверждая, что проблема религии — это вопрос по преимуществу политический, различает «религию как оправдание господства» и «религию как революционный фактор», — именно последнюю «будет уважать революционер, потому что это религия народа, служащая делу сопротивления угнетению, надежда на избавление»¹. Как и некоторые другие теологи Латинской Америки, Дуссель видит своеобразие ее народов в том, что их культура проникнута «глобальным христианством», а потому его главная функция — «универсализирующая освободительная практика, дающая трансгисторическое видение». Практика, политика, по Дусселю, должны иметь этическое измерение. При этом Дуссель полагает, что только этика Фомы Аквинского в наибольшей степени отвечает потребностям общества, в том числе современного, ибо эта этика солидарности объявляет идеалом совершенства стремление человека к общему благу.

Священник-иезуит Хуан Карлос Сканноне, профессор философского факультета Сальвадорского университета, автор работы «Теология освобождения и народная практика» (1976), видит отличие теологии освобождения от традиционной христианской теологии в том, что в последней освобождение понимается как эсхатологическое спасение человека от грехов в потустороннем мире, в то время как теологи освобождения говорят о реальном освобождении и смотрят на мир «под углом революционного процесса в Латинской Америке»². Сканноне предлагает интерпретировать латиноамериканскую реальность через призму «народной мудрости». В работе «Народная религия, народная мудрость и укорененная философия» (1987) он выражает позицию последователей так называемой инкультурной (укорененной, необработанной) философии, опирающейся на самобытную народную культуру с ее магическим мировидением. Задача латиноамериканских философов, с его точки зрения, — концептуализировать народную мудрость, преодолевая тем самым академическую философию. Проблемы освобождения должны быть рассмотрены на основе народной религиозности. Признание специфической для народов Латинской Америки мифологичности сознания, способного к интуитивному прозрению, присуще целому ряду современных латиноамериканских философов освобождения, воспринявших идею К. Г. Юнга о социальном характере мифа (Хулио де Сан, Родольфо Куш и др.). Этот тезис является своеобразным обоснованием

¹ Революция в церкви. (Теология освобождения). Документы и материалы. С. 277—279.

² Там же. С. 127—129.

идеи мессианской роли Латинской Америки, способной вывести из кризиса современное человечество.

Многообразие вариантов современной католической теологии и философии свидетельствует, с одной стороны, о вовлеченности в сферу католической мысли опыта мировой культуры и социальной практики, что способствует духовному обогащению и развитию католицизма в целом, с другой — о продолжающемся размывании догматических устоев церкви, утрачивающей идеологический контроль над католиками, разбросанными по разным континентам и странам, народы которых осознают свою самобытность, сопротивляются унификации, и хотят решать социальные проблемы в соответствии со своими насущными потребностями.

ПРОТЕСТАНТИЗМ

Протестантизм возник в результате Реформации (от лат. *reformatio* — преобразование, исправление) — движения в ряде европейских стран, направленного на восстановление церкви в духе Евангелия и на устранение всего того, что представлялось отходом от него. Термин — «протестантизм» восходит к «протесту» в 1529 г. группы немецких князей и городов против отмены Шпейерским рейхстагом права выбирать религию, которого они добились в 1526 г. Сотрудничество различных церквей в Северной Америке способствовало тому, что этот термин стал названием всех форм христианства, развивающихся за рамками католицизма, православия и древних восточных церквей. Значительное влияние на современное понимание протестантизма оказало экуменическое движение, поиск общего вероучительного и литургического наследия всех разновидностей христианства. В экуменическом движении теперь не идет уже речь о противопоставлении протестантизма Римской церкви. Это, конечно, не означает отказа протестантов от своей самобытности. Общим для различных протестантских церквей остается стремление ссылаться на Библию как единственный источник вероучения, высший критерий оценки всей индивидуальной и общественной деятельности человека.

Истоки Реформации

Истоками протестантской реформы являются религиозные и общественные движения, которые сопротивлялись папству в конце Средневековья. Развитие городов сопровождалось ростом их политической силы и притязаний. Это было время формирования самосознания наций, прав, ответственности и призвания личности. Изобретение книгопечатания способствовало распространению грамотности, столь важной для городской жизни. Потребовалось немного времени для того, чтобы изготовить достаточное количество экземпляров Библии для грамотных мирян. Личное знакомство со Священным Писанием приводило их к выводу, что евангельскому учению не соответствуют порядки, сложив-

шиеся в церкви. В глазах многих благочестивых верующих папство дискредитировало себя падением нравов и теми аморальными способами, какими велась борьба за престол св. Петра. Епископы и прелаты происходили преимущественно из знати и часто были не только духовными, но и светскими князьями. Образ жизни многих священников и монахов представлялся предосудительным крестьянам и горожанам, знающим заповеди Нагорной проповеди. Требования реформы христианства, сросшегося с феодализмом, стали столь частыми, что, как заметил церковный писатель XV в. Дитрих Нигеймский, не хватило бы и ста верблюдов, чтобы свезти все тома сочинений, посвященных этому вопросу. Из них следует отметить трактат Марсилия Падуанского (между 1275 и 1280—ок. 1342) «Защитник мира», в котором отрицается право римских пап на светскую власть, указывается на отход римской курии от первоначального христианства. Виклиф и Гус не ограничивались уже призывами к реформе, но предприняли попытки создать автономные церкви, освобождающиеся от власти папства и основанные на понимании церкви и христианства, отличающемся от римско-католического.

Реформация, следовательно, была обусловлена целым рядом обстоятельств — усилением антифеодальных настроений среди различных слоев общества, разногласиями между католической церковью и развивающимися городами, борьбой князей за независимость от римской курии, недовольством светских правителей по поводу чрезмерных притязаний церкви на господство в мирской жизни. Кроме того, успехам Реформации способствовала и гуманистическая критика злоупотреблений в католической церкви, образа жизни духовенства и монашества. В обществе усилились мистические настроения, — переведенные в сферу теологии, мистические идеи способствовали дискредитации официальной католической философии — схоластики, основывавшейся главным образом на аристотелизме.

Виклиф и лолларды. Борьбу за бедную церковь, секуляризацию церковных земель вели в Англии XIV—XV вв. лолларды — «нищие священники», принявшие участие в антифеодальном восстании Уота Тайлера (1381). Они проповедовали учение профессора Оксфордского университета Джона Виклифа (Уиклифа, 1320—1384), который требовал самостоятельности английской церкви и подчинения ее в гражданских делах королю, выступал против поборов римских пап с Англии. Он отвергал материальный характер пресуществления, усомнился в праве иерархии отпускать грехи и выдавать индульгенции, настаивал на приоритете Священного Писания над церковным преданием и вместе с двумя сподвижниками перевел Библию на английский язык. Виклиф был не только выразителем возмущавшего в Англии движения против папской власти. Он также попытался теологически обосновать оппози-

цию английских горожан, которая соединялась с крестьянской оппозицией в единую антифеодальную силу. И для этого он ссылался на Библию, которую считал единственным критерием веры. На Библии Виклиф основал свое учение о «церкви убогих», «бедных», церкви «избранных и предопределенных» к спасению, которая противостоит церкви богачей, феодалов, иерархов и папства. Виклиф предъявлял исключительно строгие требования к членам церкви: как руководители, так и рядовые должны были жить в нищете подобно Иисусу Христу и его ученикам, и быть столь же кроткими, как они. Верхи церкви должны отказаться от мирской власти и полностью посвятить себя духовным делам. У Виклифа можно найти многое из того, что будет повторяться последующими реформаторами, прежде всего — критику формализованного культа, опирающегося на юридическую концепцию таинств как средств спасения. Виклиф обрушился на папу с обличениями, называл его «предводителем воинства Сатаны», «рукой Люцифера», «главным наместником Сатаны». Остро критиковал Виклиф и монашество, которое, по его мнению, было вредно и с религиозной, и с общественной точки зрения. Последователи Виклифа в личной жизни придерживались простоты и трезвости в соответствии с нравами ранних христиан, — в дальнейшем эти нравы стали называться пуританскими. Виклиф надеялся на поддержку английского двора и короля, видевшего в такого рода критике возможность освободиться из-под ярма римской курии.

Общественно-политические идеи Виклифа шли, однако, намного далее, чем взгляды двора. Они оказались востребованными крестьянством, пробуждавшимся под воздействием проповеди священника и поэта Вильяма Лэнгланда (ум. ок. 1400). Лэнглан, создатель народной поэмы «Видение о Петре Пахаре», призывал к тому, чтобы у короля пробудилась совесть, а у священников — милосердие, как у Франциска Ассизского. Взгляды Виклифа распространялись среди народа бродячими проповедниками из разных погребальных братств, прозванными «лоллардами» (от lollen — «тихо петь», «напевать погребальные песни»), а также «простолюдинами». К концу XIV в. лолларды пошли гораздо дальше Виклифа в осуждении католической церкви. Они объявили религиозную практику слишком расточительной, а иконы, мощи святых и причащение — суеверной магией. В 1381 г. разразилось восстание под руководством Уота Тайлера и Джона Болла. Опираясь на учение Виклифа, восставшие проповедовали идею равенства и общественной справедливости. Недалеко от Лондона, на возвышенности Блэкхит, Джон Болл произнес уникальную проповедь, тему которой взял не из Священного Писания, а из народной присказки: «Адам пахал, и Ева пряла нити паутин, а кто же был над ними господин?» Эта проповедь была прямым призывом к равенству всех людей. Затем он изложил главные

задачи восстания: казнить архиепископа, советников короля и судейских и под эгидой короля создать общество равных. Жизнь народа не улучшится до тех пор, говорил Болл, пока «все не станет общим». Несмотря на жестокие репрессии (Джон Болл был казнен в 1381 г.), взгляды Виклифа еще долго пользовались признанием в низших слоях английского общества, а лолларды подготовили благоприятную почву для развития Реформации в XVI в. Сочинения Виклифа «О Божественной власти», «О светской власти» и др. оказали значительное влияние на дальнейшее реформационное движение. Через 34 года после смерти Виклифа по решению Констанцского собора, признавшего «еретика» виновным в 260 еретических положениях, кости его были извлечены из могилы, сожжены, а пепел сброшен в небольшую речку.

Ян Гус. Гуситы. Учение Виклифа быстро попало на континент. Благодаря браку английского короля Ричарда II с сестрой чешского государя Вацлава установились более близкие связи между Оксфордом и основанным тогда новым университетом в Праге. Подвергавшиеся в Оксфорде преследованиям сторонники Виклифа бежали в Прагу, куда и привезли осужденные Римом труды Виклифа. Ян Гус (1369—1415), декан философского факультета Пражского университета, принялся за перевод трудов Виклифа на чешский язык. Гус не только усвоил мысли Виклифа, но развил их самостоятельно. В 1413 г. он написал трактат «О церкви», в котором сформулировал одну из наиболее радикальных ексlesiологических теорий XV в., требовал дефеодализации церкви и лишения ее атрибутов светской власти. Следуя Виклифу, Гус способствовал переводу Библии на чешский язык. Гус выступил против церковного диктата, обличал распущенность правов духовенства, разврат, жадность, вымогательство. Он требовал секуляризации церковных земель, а также допущения мирян к причащению хлебом и вином. Это означало протест против привилегированного положения духовенства. Гус сначала пользовался поддержкой короля Вацлава и чешского дворянства, но вскоре вступил в конфликт с пражским архиепископом и вынужден был бежать в Южную Чехию. Гус подал апелляцию папе на осуждавший его приговор пражского архиепископа и в 1414 г. прибыл на Констанцкий собор, чтобы защитить свои взгляды. Там, вопреки охранной грамоте, выданной ему Сигизмундом Люксембургским, Гус был арестован и сожжен на костре как еретик 6 июля 1415 г. Год спустя был казнен и его верный сподвижник Иероним Пражский.

Вероломная казнь Гуса вызвала возмущение в Чехии. Требование допуска мирян к чаше (калих) стало здесь лозунгом мощного национального движения. В гуситском движении появилось, однако, существенное и для дальнейшего развития Реформации противоречие, вызванное

неоднородностью этого движения. В гуситском лагере оформилось два крыла: бюргерско-дворянское, умеренное, и крестьянско-плебейское, радикально-демократическое. Последователи первого течения стремились к захвату владений католической церкви, требовали установления национальной гуситской церкви с богослужением на чешском языке и причащения мирян «под обоими видами» (*utraque species*), — за это их называли «утраквистами, а также «чашниками», или «каликстинцами». Требование держаться Священного Писания они истолковывали в духе сохранения всего того в догматике, обрядности и жизни, что прямо не противоречило Библии. Они выступали за свободу религиозных проповедей, против вмешательства духовенства в светские дела. Сторонники радикальной группировки, социальной базой которой было крестьянство, мелкие ремесленники, горнорабочие и городская беднота, требовали безусловного следования Священному Писанию и отмены всего, что не подтверждалось его текстом. Они именовались таборитами от города Табор, основанного ими в 1420 г. на холме, на котором произносились проповеди и который получил название Таборской (Фаворской) горы. Табориты отвергли католические догматы о пресуществлении, чистилище, учение о заступничестве святых, устранили почитание икон и мощей, роскошь в богослужении. Табориты выступали за отмену крепостного права, и даже пытались установить общность имущества. Среди них распространялись хилиастические идеи: пришествие Христа на землю они рассматривали как время жестокой расправы с угнетателями. Они отвергли все постановления церковных соборов, не опиравшиеся непосредственно на Библию. Они отменили все праздники, кроме воскресенья, посты, молитвы за мертвых, все таинства, кроме причащения. Табориты называли монастыри вертепами разбойников и призывали верующих к их разрушению (кстати, часть монастырей, разрушенных в ходе гуситских войн, так и не была восстановлена). Радикальным было требование таборитов читать проповеди и толковать Священное Писание любому мирянину.

Были ситуации, когда в борьбе против католической церкви, против немецкого засилья оба крыла объединялись. Пять крестовых походов, которые велись немцами против гуситов с 1420 по 1431 г., потерпели поражение. Поэтому Базельский собор заключил 30 ноября 1433 г. соглашение с умеренными гуситами («Базельские компактаты») и разрешил мирянам в Чехии причащение под обоими видами. Табориты, противники соглашательской политики, были побеждены чешскими дворянами в битве под Липанами 30 мая 1434 г. Утраквисты недолго пользовались победой. Папство отвергло компактаты и прокляло гуситского короля Иржи Подебрада. Утраквистская церковь испытывала все большее давление со стороны католицизма, а позднее также и лютеранства.

Табориты сохранились в виде Общины Чешских Братьев, основанной в 1457 г. Петром Хельчицким (ок. 1390 — ок. 1460). Она состояла главным образом из крестьян и ремесленников. Хельчицкий провозгласил в соответствии с идеями Гуса программу христианской общины, построенной на основах евангельского равенства и бедности. Он писал о том, что церковь римская разделена на три части: папы, короли и князья, защищающие ее, духовенство, которое молится, и, наконец, рабочий люд, который обеспечивает телесные потребности первых двух частей, — «эта третья сторона в страданиях несет на себе роскошь тех двух обжор». Хельчицкий возмущался паразитическим образом жизни монашества, его стремлением к власти и богатству, выступал против сословного деления общества. Он осуждал насилие и войны и был ревностным сторонником непротивления злу насилием. «Чешские братья» уделяли большое внимание вопросам образования народа, организовывали школы, создавали типографии для пропаганды своих идей. Они впервые издали Библию на чешском языке и на нем же совершали богослужение; из светских людей избирали духовенство. Община Чешских Братьев сыграла важную роль в формировании последующих ответвлений гуситства и братских церквей не только в Чехии, но и в Польше, куда гуситское движение дошло уже в начале XV в. Польское гуситство было разгромлено ревностным защитником католичества в Польше кардиналом Збигневом Олесницким. Но это не смогло уничтожить братских общин в Польше полностью. Поражение таборитов, отмена папой Пием II в 1462 г. соглашения с гуситами, преследования лоллардов в Англии не остановили движения крестьян и горожан за преобразование церкви и социальную справедливость, которое достигло кульминации в эпоху Реформации XVI—XVII вв.

Реформация в Германии XVI в. Лютер

В XVI в. усилилось стремление государей поставить под свой контроль церковное управление. В городах муниципалитеты стали влиять на церковные институты, занялись вопросами обучения, благотворительности и общественной нравственности, которые ранее были прерогативой церкви. Этому способствовали и глубокие изменения, произведенные в духовном климате Европы культурой Возрождения. Она нашла наиболее яркое воплощение в деятельности гуманистов, призывавших к восстановлению простоты и чистоты учения Иисуса Христа, считавших вульгаризацией христианства обрядоверие, почитание реликвий и паломничество. Эразм Роттердамский (1469—1536) издал греческий Новый Завет (1516), что способствовало стремлениям интеллектуалов

той эпохи привести вероучение в соответствие с точным текстом Священного Писания.

Торговля индульгенциями, основанная на католическом учении о праве римского папы давать отпущение грехов, послужила поводом к выступлению немецкого богослова Мартина Лютера (1483—1546), профессора Виттенбергского университета и монаха ордена августинцев. 31 октября 1517 г. он прибил на двери собора 95 тезисов о покаянии и отпущении грехов. Этот день традиционно считается началом Реформации в Западной Европе. В тезисах Лютер выдвинул принцип внутреннего раскаяния, которое должно составлять основу всей жизни христианина. Он критиковал учение об индульгенциях. Тот, кто верит, писал Лютер в 32-м тезисе, что индульгенции обеспечивают его спасение, будет навеки осужден вместе со своими учителями. Папе не дана власть освобождать от загробного воздаяния, а положения о чистилище, о молитве за умерших и спасении заслугами святых несостоятельны. В последующем Лютер отверг папскую власть, особую благодать священства и его посредничество в спасении, выдвинул требование упростить обрядность, подчинить церковь государям в мирских делах. Все это отвечало интересам бюргерства и части дворянства. В реформе были заинтересованы и некоторые государи, не довольные тем, что церковь сосредоточила в своих руках огромные земельные владения и богатства, что приходилось выплачивать римским папам крупные денежные средства и терпеть их вмешательство в политику. Группа немецких князей провела в своих владениях евангелические реформы. Эти социальные слои составили под водительством Лютера и его сподвижника Филиппа Меланхтона (1497—1560) умеренное направление немецкой Реформации.

Наряду с умеренным направлением в Реформации в Германии обнаружилось народное направление, вылившееся в Крестьянскую войну 1524—1525 гг. под руководством Томаса Мюнцера (1490—1525). Крестьянско-плебейские массы требовали упразднения крепостничества, свободного пользования общинными землями. Мюнцер был идеологом этого движения и, выступая против католической церкви, создал учение гораздо более решительное и последовательное в смысле отхода от католицизма. В религиозно-философском плане он склонялся к пантеизму, полагая, что Бог — это мир в целом, требующий исполнения его воли, которая состоит в том, чтобы все творения выступали как части мирового целого, но не сами по себе. Иными словами, Мюнцер считал, что главное — это интересы общества в целом, и называл «безбожниками» тех, кто руководствуется частным интересом. Реформация для Мюнцера означала торжество общих интересов. В связи с этим Мюнцер выступал за общность имуществ, за революционное преобразова-

ние общества на началах социальной справедливости. Восприняв лютеровскую формулу «оправдания верой», Мюнцер делал упор на то, что вера — это разумно понятое общее дело всех нравственно совершенных людей, активная сила в руках простого народа. Восстание потерпело поражение под ударами объединенных сил князей, рыцарства и бюргерства, поддержанных Лютером.

Мартин Лютер с 1512 г. и до конца жизни был профессором Св. Писания в Виттенбергском университете. Главные мысли своего учения он изложил в «Большом» и «Малом» катехизисах, написанных в 1529 г., а также в созданном вместе с другими теологами, в особенности с Филиппом Меланхтоном, «Аугсбургском исповедании», которое было подписано лютеранскими князьями и представлено императору Карлу V на рейхстаге в Аугсбурге в 1530 г. Выражением согласованных взглядов князей и духовенства, примкнувших к лютеранской реформации, стали «Шмалькальденские артикулы» (1537). Реформационному движению в Германии пришлось утверждаться в трудных условиях борьбы католической церкви против лютеран. После 1530 г. гонения на протестантов усилились. В 1555 г. был заключен так называемый Аугсбургский религиозный мир между императором-католиком Карлом V и протестантскими князьями, — это ослабило накал религиозной борьбы в Германии и укрепило позиции протестантизма: лютеране ограждались от преследований; провозглашался принцип «чья страна, того и вера», — подданные должны были следовать вере правителя. Протестантские князья, освобождаясь от папской власти, конфисковывали католические владения, расположенные на их землях, подчиняли себе местное духовенство. Среди сподвижников Лютера выделялся Филипп Меланхтон, который систематически изложил протестантскую догматику в сочинении «Общие принципы теологии» (1521), используя терминологию Аристотеля. Меланхтон признавал значение добрых дел для достижения спасения. В 1531 г. он опубликовал свою «Апологию Аугсбургского исповедания», а в 1540 г. предложил новое изложение этого учения под названием «Измененное Аугсбургское исповедание». Меланхтон склонялся к некоторым тезисам развивавшегося в соседней Швейцарии кальвинизма, принял символическую концепцию евхаристии.

После смерти Лютера в 1546 г. заколебалось временное единство сторонников реформы. Несмотря на острую полемику между Виттенбергским университетом, где главным авторитетом считался Меланхтон, и вновь созданным Иенским университетом, где сгруппировались ученики Лютера, дело не дошло до раскола. В преодолении конфликта между строгими последователями Лютера и сторонниками компромиссной к другим вероисповеданиям линии Меланхтона существенную роль играл Мартин Хемниц (1522—1586), который воспротивился синергиз-

му, признанию содействия человека своему спасению, т. е. уступкам католицизму. Хемниц участвовал в подготовке «Формулы согласия» (1577), которую можно считать попыткой синтеза учения Лютера со взглядами Меланхтона. Окончательное установление основоположений лютеранства произошло в 1580 г. после опубликования «Книги согласия», принимаемой почти всеми лютеранскими церквями как нормативное изложение вероучения. Этот сборник включает «Аугсбургское исповедание», «Апологию Аугсбургского исповедания», «Шмалькальденские артикулы», «Большой» и «Малый» катехизисы Лютера, «Формулу согласия», а кроме того три древних христианских символа веры и постановления шести вселенских соборов.

Вероучение лютеранства. Верность лютеранства символам веры и постановлениям соборов свидетельствует о том, что лютеранская доктрина не претендовала на новшества, как это хотели представить в католических кругах. Лютер испытал сильное влияние Августина, Бернара Клервоского и немецких мистиков, учивших, что спасение дается по божественной благодати. Воспитанный в августинском монашестве, он не желал провозглашать нового вероисповедания. Его стремлением было раскрыть исключительное значение того, что он в христианстве считал истинным, прежде всего — Слова Божьего, открытого в Библии. По Лютеру, символические книги подлежат обоснованию и проверке Священным Писанием и лишь как соответствующие Писанию служат нормой богословия и проповеди. Лютер настаивал на личном отношении человека и Бога, боролся за право каждого христианина свободно читать Библию. Библия объявлена им единственным источником вероучения, а предание отвергается либо используется в той мере, в какой признается соответствующим Писанию. Чрезвычайно важным поэтому стал перевод Библии Лютером на немецкий язык. Лютер заменил авторитет церкви авторитетом Библии.

Как личное отношение с Богом раскрывается и учение об оправдании грешного человека. Согласно Лютеру, первородный грех не только повредил природу человека, как учат православие и католицизм, но целиком извратил ее. «Во-первых, мы должны знать, — проповедовал Лютер, — что мы все — дети гнева, и что все наши дела, мысли и рассудок — греховны». Человек, с точки зрения Лютера, в грехопадении утратил саму способность совершать добро. В силу этого человек не может спастись своими заслугами. Спасение может быть только результатом божественного вмешательства, «даром данной благодати». Для Лютера христианство явилось религией избавления от греха, религией спасительной любви, оправдывающей грешника перед Богом. Учение об оправдании одной верой («*sola fide*») в искупительную жертву Христа, независимо от дел закона (Рим. 3 : 28) стало важнейшим принципом

лютеранства, как и связанные с ним принципы «только Писание» («sola Scriptura»), «только благодать» («sola gratia»). Оправдывающая вера — это безусловное убеждение в отпущении грехов ради заслуг Христа. Она понимается как дар благодати, который не может не производить добра и проявляется в делах христианина. «Во-вторых, мы должны также знать, — требовал Лютер в той же проповеди, — что по своей бесконечной доброте и милосердию Бог послал нам в мир своего единокровного Сына, чтобы мы в Него верили, итак, кто в Него верит, будет свободен от греха и дитя Бога». Когда зарождается вера, пишет Лютер в трактате «О свободе христианина», человека пронизывает ощущение, что все в нем грешно, достойно порицания и проклятия. Вера в Иисуса Христа ведет к становлению новым человеком; грехи прощены и оправданы заслугами Иисуса Христа. «Имеющий веру имеет все». Учение Лютера является исключительно христоцентрическим. «Я решил ничего не знать, — писал он, — кроме Иисуса Христа, и притом распятого». Лютеранство основывается на принципе «только Христос» («solus Christus»), а теология Лютера оценивается как «теология Креста». Иные способы добиться спасения (обряды, аскеза, богоугодные дела и т. п.) считаются несущественными. «Душе, — заявил Лютер, — ничто не поможет, будет ли тело рядиться в священные облачения, .. будет ли оно посещать церковь и святые места, будет ли прикладываться к реликвиям, молиться, поститься». При этом Лютер занял последовательную антиклерикальную позицию по отношению к католической церкви. «Тирания такая, — писал он в трактате «О свободе христианина», — что ни одна земная власть не сравнится с ней. В результате знание о христианской благодати, вере, свободе и Христе погибло, а вместо него утвердилось невыносимое рабство человеческих дел и законов».

По мысли Лютера, божественное откровение достигает человека посредством слова, а не в sacramентальных действиях церкви. Что касается добрых дел, то они являются плодом любви к Богу, проистекающей из веры в благовестие Христа. Если католическая церковь выработала для управления мыслью и жизнью прихожан разветвленную систему запретов, предписаний и обрядов под контролем духовенства, то Лютер возложил на каждого верующего человека ответственность не только за соблюдение, но и за понимание Священного Писания, требовал от него постоянного внутреннего самоконтроля. Согласно Лютеру, церковь — это прежде всего духовная, невидимая общность истинно верующих в Христа, а не внешний иерархический авторитет и сакральная организация. Чрезвычайно важным в лютеранстве является принцип всеобщего священства. Всякий христианин, с этой точки зрения, в силу крещения получает и посвящение. Благодать равно дается всем крещеным по вере, а потому в своем отношении с Богом христианин не

нуждается ни в каких посредниках, имеет право учить слову Божию и распространять его, право на проповедь и совершение богослужения. Этот принцип снимает догматическое различие между священником и мирянином. Таинства для Лютера не являются «средствами спасения», тем более средствами, которые можно и нужно оплачивать деньгами. По Лютеру, таинства — это «знаки, свидетельствующие о Божией воле, возбуждающей у людей уверенность в спасении». Лютер защищал вместе с тем учение о реальном присутствии тела и крови Христа в хлебе и вине, освященных во время евхаристии, чем резко отличался от Цвингли, Кальвина и сближающегося с Кальвином Меланхтона. Однако это присутствие он понимал иначе, чем католики — не как пресуществление (трансубстанциацию), но как сосуществование (консубстанциацию) евхаристических даров с телом Христа.

Лютеранский культ и церковное устройство. В лютеранстве сохраняются два таинства: крещение (младенцев) и причащение; остаются литургия и особое посвящение в духовный сан (ординация). Еще в 1526 г. были созданы «Немецкая месса и последование богослужения», переведены на немецкий язык молитвенник и ритуал крещения. В лютеранских кирхах нет икон, но сохранены распятие, облачение духовенства, алтарь. Протестантизм рождается в эпоху Гутенберга (ок. 1390—1468), изобретателя печатного станка, делающего книгу доступной и перестраивающего само мировосприятие человека, обусловившего появление массовой литературы и периодики. При этом большую роль в распространении протестантизма сыграл такой вид изобразительного искусства, как гравюра, — благодаря печатному станку идеи протестантизма обретали наглядный характер. Пропаганда своих идей в печати становится важнейшей задачей протестантских церквей и их мощным оружием. Пионером в этом был Лютер, наводнивший своими памфлетами Германию. Чтение Библии, проповедь составляют основу лютеранского богослужения. Большое значение имеют также индивидуальная и коллективная молитва, общее пение религиозных гимнов. Лютер и его последователи обогатили литургию богатой гимнологией. Лютеранские песнопения, которым позднее И. С. Бах придал столь мощное музыкальное выражение, во многом способствовали популяризации реформы Лютера. Лютеране соблюдают наиболее важные праздники, унаследованные от католического церковного года, главным образом, связанные с жизнью Иисуса Христа.

Лишенная сакрального характера лютеранская церковь как община попала в зависимость от государственной, княжеской власти, которая назначала суперинтендантов (или епископов), управляющих земельными церквями. Лютеранская теология, провозгласившая принцип постоянно самореформирующейся церкви (*ecclesia semper reformanda*), при-

знавала, что светская власть имеет право не только опеки над религией (*cura religionis*), но и право изгнания и, более того, карания смертью иноверцев.

Лютеранская теология. Лютером были разработаны основы протестантской ортодоксии. Призывая своих последователей «сражаться против волков за стадо», он относил к деяниям Антихриста как католические обряды, так и учения теологов. Лютер выступил против схоластики, называя ее «потаскухой дьявола». Умозрительной философии и теологии, направленной на познание сущности Бога и его атрибутов, он противопоставил богооткровенную теологию, предметом которой является спасение грешника. Лютер не признавал «естественного» богопознания, считая веру благодатным даром. Он отказался от рациональных доказательств бытия Бога во имя строгого учения о божественном откровении. Лютер выдвинул тезис о непознаваемости Бога посредством разума: Бог по своему желанию открывает себя в Писании, в котором, если что и непонятно, надо все принять на веру. Писание может уяснить лишь тот, кого осенил Дух. Разум, по Лютеру, не имеет права обосновывать веру, его наивысшее достоинство заключается в том, чтобы знать свои пределы: разум уместен лишь в сфере временного, мирского и не может претендовать на познание того, что над нами.

В теологии Лютера Бог понимается как абсолютно произвольно действующая личность, как самовластный судья, требующий и беспрекословного повиновения, и сознательного обращения к вере. Это приводит к тому, что, с одной стороны, культура выводится из-под церковного регулирования, но, с другой стороны, всякой деятельности человека придается религиозный смысл. Протестантизм, отвергший «естественное» богопознание, тем не менее усилил антропологический, психологический, этический аспекты обоснования религии. Настаивая на оправдании одной только верой в Иисуса Христа, подчеркивая личное преобразование человека, его «рождение свыше», покаяние, обращение, освящение, Лютер заменил внешние чудеса чудом преобразования личности. Отсюда проистекало существенное усиление внимания в его теологии к опыту.

В своем учении о двойственности человеческого бытия Лютер развил важную в христианской философии и теологии тему отчуждения человека от Бога, отразив факт социального отчуждения. Лютер подчеркивал, что жизнь христианина являет собой раздвоение на внутреннего и внешнего человека, духовного и плотского. Человек, согласно известному тексту послания апостола Павла, сознает, что делает не то доброе, что хочет делать, но злое, которого не хочет (Рим. 7: 14—25). Первородный грех, по Лютеру, извращает природу человека, который утрачивает образ Божий. Средневековое учение о человеке — творении,

образе и подобии, рабе Божию, члене исторической видимой церкви, связывающей его с Христом через иерархию, — сменяется у Лютера воззрением на человека как на непостижимо оправданного грешника и героя веры, избранного для служения неисповедимому промыслу; тем самым пробуждается интерес к человеческой индивидуальности и к обоснованию ее ценности. Отношение лютеран к обществу строилось на основе различения «царства Божия» (Евангелие, благодать, вера) от «царства мирского» (естественный закон, общественный порядок, разум). В первом осуществлено оправдание и спасение человека. Второе возникает вследствие греха, но направлено против греха, обеспечивая правопорядок. До второго пришествия Христа царство Божие имеет власть только в сердцах людей. Евангелие (благодать, вера) и закон (мир, разум) лежат, по Лютеру, как бы в разных плоскостях. Одному царству верующий принадлежит как христианин, другому — как человек. Поэтому различаются внутреннее настроение верующего и внешнее профессиональное поведение. Христианин представляется одновременно и свободным в вере господином всех вещей, и рабом, подчиненным законам тварного мира, грешником по делам, оправданным в надежде (*peccator in re, justus in spe*). Христианин, с точки зрения Лютера, послан терпеть несправедливость, не прибегать к мирской силе ради самого себя. Но ради других он должен выполнять обусловленные правопорядком обязанности, принять общественный строй не как освященный церковью, но как допущенный Богом. Это учение о «двух царствах» направлено на осторожное обоснование свободы личности в условиях абсолютизма.

В то же время Лютер демонстрировал бесстрашие в защите своего дела, говоря, что будет стоять за него насмерть, даже если для этого потребуется не только ввергнуть весь мир в распри и мятежи, но и обратить его в хаос, в ничто. В знаменитом трактате «О рабстве воли» Лютер отрицает у падшего человека свободу воли к добру. Только по дару Божию, в вере обретает человек внутреннюю свободу. Это противоречие определяло различие теологических концепций в протестантизме на всем протяжении его исторического существования. Одни теологи стремились христианизировать культуру и даже преобразовывать ее в соответствии с хилиастическими идеалами, считая возможным установление на земле обещанного пророками царства справедливости и мира. Другие возражали против отождествления человеческих реформ с царством Божиим, которое имеет всецело эсхатологический характер и придет только после завершения человеческой истории, а в эту историю вступает лишь духовно.

Лютер существенно переосмыслил подход средневековой схоластики к разграничению теологии и философии. Соотношение двух иерархических уровней, разумного и сверхразумного знания, переводилось в

различение двух аспектов — естественного и богооткровенного познания, непостижимым образом соединяющихся в человеке, который и сам мыслится как воплощенное противоречие, как одновременно и погибший грешник, и оправданный во Христе. Поэтому при всем многообразии концепции протестантской теологии распределяются между двумя главными вариантами. С одной стороны, это учения, основанные на теоцентристском подходе, отправляющиеся от библейского откровения, из него выводящие «теологию сверху». С другой стороны, — учения, основанные на антропоцентристском подходе, которые отправляются от опыта и выстраивают «теологию изнутри или снизу». Обе эти тенденции наличествовали уже в наследии немецкого реформатора.

Распространение лютеранства. Борьба с крестьянско-плебейским крылом Реформации поставила лютеранство на службу немецким князьям, которые были объявлены главами национальных церквей. Церкви эти, названные впоследствии лютеранскими или евангелическими, евангелическо-лютеранскими, оформились в северных немецких княжествах, скандинавских странах. Эта конфессия проникла и в другие страны Европы. В Польше учение Лютера было известно уже с 1518 г. Главными центрами польского лютеранства были Великая Польша, Мазуры. Здесь взгляды Лютера распространялись, главным образом, среди крестьян. Затем лютеранство проникло в городские слои и в семьи магнатов. Контрреформация сокрушила польское лютеранство, а соперничество между сословиями ослабило его сопротивление. Уже во второй половине XV в. в Польше осели небольшие группы Чешских Братьев. Массовая эмиграция чешских гуситов в Польшу осуществилась в XVI и особенно в XVII в. после битвы при Белой Горе, покончившей тогда с независимостью Чехии. В Польше укрылся от преследований со стороны католиков и немецких феодалов выдающийся педагог и учитель Чешских Братьев Ян Амос Коменский (1592—1670). Гуситы в Чехии и Польше уже в XVI в. испытали влияние лютеранства и кальвинизма. Чешская Братская Евангелическая церковь стремилась связать гуситское учение с лютеранскими и кальвинистскими идеями, приняла «Чешское исповедание» 1575 г., которое основывалось на Сандомирском соглашении 1570 г. В XVI в. появились лютеране, выходцы из Германии, и в Московской Руси, а во второй его половине они уже создали свою первую общину.

Швейцарская Реформация. Цвингли. Кальвин

Более последовательный буржуазный характер приняла Реформация в городах, расположенных по Рейну, и в Швейцарии. В Цюрихе развивал свою реформаторскую деятельность гуманист Ульрих Цвингли

(1484—1531), склонявший граждан кантона к организации автономной христианской общины. В 1525 г. он опубликовал работу «Об истинной и ложной религии», в которой принял некоторые положения Лютера, интерпретируя их более последовательно. Цвингли выступал за свободное толкование Писания и свободную проповедь Евангелия на «живых языках». Реформаторская деятельность Цвингли и его сторонников на практике проявилась в следующем. Были закрыты монастыри, отменен целибат. Из церковных зданий убрали алтари, иконы, статуи, колокола, упразднили священническое облачение. Отменили католическую мессу, упростили богослужение, сведя его к проповеди, молитве, пению псалмов. Из таинств оставили крещение и причастие, которые стали истолковываться как символические обряды. В отличие от Лютера, признававшего присутствие тела Христова в причастии, по мнению Цвингли, спасительное тело Христово пребывает на небе и не может находиться в гостии (облатке, хлебе). Поэтому он трактовал Вечерю Господню только как общение верующих в воспоминание о жертве Христа, которое усиливает их единство в любви к Богу и друг к другу. Учение Цвингли повлияло на понимание таинств в радикальных направлениях протестантизма. Для Цвингли реформирование христианства должно выразиться в общественном преобразовании так, чтобы все общество могло служить прославлению Бога. Цвингли не признавал разделения церковной и государственной власти, считая, что светской власти надлежит быть воплощением веры. Это привело к демократизации церковных отношений по республиканскому образцу швейцарских кантонов, но одновременно и к сакрализации власти, что прокладывало путь к религиозной нетерпимости. Политический характер реформации, проводившейся Цвингли, стал причиной вооруженного конфликта между кантоном Цюриха и швейцарскими кантонами, сохранившими верность римскому католицизму. Цвингли принял личное участие в войне и погиб в битве под Каппелем в 1531 г. Мир, который был вскоре подписан, гарантировал кантонам свободу вероисповедания.

Со смертью Цвингли процесс религиозного обновления переместился в города, раскинувшиеся по Рейну, а позднее во Францию и Англию. Горожане видели в Реформации возможность обрести самостоятельность по отношению к церковной власти, к князьям-епископам и искали в новой теологии выражение собственных идеалов. В Цюрихе после смерти Цвингли его дело продолжил Генрих Буллингер (1504—1575), завязавший отношения с новыми религиозными движениями в Англии. В Страсбурге доминиканец Мартин Буцер (1491—1551) склонил городской совет к проведению реформы, и после изгнания местного епископа организовал церковь, опирающуюся на принципы лютеранства и цвинглианства. Его вероучение было выраже-

но в опубликованном в 1530 г. «Исповедании четырех городов» («*Confessio Tetrapolitana*») — Страсбурга, Констанцы, Линдау и Меммингена. Это исповедание сыграло немалую роль в формировании кальвинистского учения. Принужденный в 1548 г. к эмиграции, Буцер направился в Англию и преподавал в Кембриджском университете, где явился одним из создателей англиканской теологии.

Наиболее активным организатором и теоретиком швейцарской Реформации стал Жан Кальвин (Ковен, 1509—1564), пикардиец по происхождению. Он познакомился с лютеранством в 30-х годах XVI в. Взгляды Лютера проникали во Францию через Страсбург и Фландрию вплоть до Бургундии, Пикардии и Парижа. Двадцатипятилетний Кальвин бежал из Франции и скрывался в Прирейнской области, где в 1536 г. написал свое известное сочинение «Наставление в христианской вере» (окончат. редакция в 1559 г.). Приглашенный швейцарским проповедником Фарелом для организации новой общины в Женеве, Кальвин провел в этом городе около двух лет. После конфликта с магистратом он вынужден был оставить Женеву и перебраться в Страсбург. В 1541 г. Кальвин вернулся в Женеву и остался в ней до конца своей жизни. Последние 23 года он посвятил воплощению своего учения в жизнь, попытался сделать из Женевы образец христианской республики. Кальвин деспотически правил Женевой, — не случайно его называли «женевским папой». При нем запрещено было петь светские песни, танцевать, носить светлые костюмы и т. д. Кальвин был плодовитым писателем, сочинения его составили 59 томов. Он произнес много проповедей, вел обширную корреспонденцию, заботился о Женевском университете, в котором получали образование проповедники, распространявшие его учение. Оба главных труда Кальвина — «Наставление в христианской вере» и «Церковные установления» (1541) — имели хождение во всей Европе и способствовали основанию кальвинистских общин в городах Франции, Голландии и Шотландии. Кальвинизм называют также реформатством.

Вероучение и теология кальвинизма. Исходным пунктом реформы у Кальвина, как и у Лютера, было возвращение к Библии и Христу, его моральному учению. Вместе с тем в кальвинизме большее значение придается Ветхому Завету и образу Бога Отца. В центре кальвинистской теологии находится учение о Боге как абсолютной суверенной воле, источнике любых норм и установлений. В своем главном труде «Наставление в христианской вере», который он дополнял и редактировал с 1536 до 1559 г., Кальвин систематизировал основные положения протестантизма, объединил их в единое целое на основе идей о величии и славе Божией и о предопределении человека к спасению или осуждению. Человек, согласно Кальвину, предназначен быть «сосудом воли

Божией», но в результате первородного греха более не соответствует своему назначению, утрачивает образ Божий, способность быть «зеркалом божественной славы». Кальвин выступил против признания гуманистами божественного начала в человеке. Более того, он упрекал и отцов церкви в том, что нередко они преувеличивали человеческие добродетели. На самом деле человек — совершенно испорченное существо, прах и червь в рабстве греха. Человек и Бог разделены непроходимой пропастью. Человек лишен свободы воли и обречен на зло. Доминирующее значение приобретает для Кальвина августиновское учение о том, что все грешное человечество заслуживает гибели, но Бог даровал некоторым людям спасение.

Чрезвычайную важность в кальвинистском вероучении получила доктрина о предопределении, согласно которой Бог избрал одних людей к вечному блаженству, других — к гибели. Человек спасается потому, что избран к спасению и получает дар веры, рождается свыше. Спасаящая благодать избрания делает индивида органом исполнения замыслов Бога, «сосудом воли Божией». Предопределение к спасению или к гибели считается кальвинистами непостижимым для живых людей, скрытым от них решением Божиим. Человек должен безусловно подчиниться воле Бога, отдаться его суду. Это самовверение себя Богу производит в истинно верующем, а значит — избранном человеке чудо. Он становится абсолютно уверенным в том, что предопределен к вечной жизни и его ничто не может похитить из рук Божиих.

Кальвиновское понимание обращения как духовного процесса, который осуществляется в индивидуальной жизни, его высказывания о роли внутреннего опыта, переживаний христианина как опыта освящения и даже знака избранности, его рекомендации заниматься такими самоиспытаниями способствовали становлению теологических концепций религиозного опыта в последующем развитии протестантской мысли. Провозглашая полную самоотдачу человека божественной воле, кальвинизм требует от него целеустремленности, «освящения», «возрастания во Христе» и обосновывает независимость верующего в своих решениях от мирских влияний. Человек должен поступать так, чтобы быть достойным вечного блаженства, если он к нему предопределен.

Из этого учения вытекают характерные для кальвинизма принципы «мирского призвания» и «мирского аскетизма». Кальвин учил, что человек в любое время и в любом месте находится на службе у Бога и несет ответственность за предоставляемые ему Богом дары — время, здоровье, собственность. Мир рассматривается как средство реализации замыслов Бога и подлежит преобразованию в соответствии с ними. Интенсивная профессиональная деятельность понимается как религиозная обязанность. Жизнь должна быть не наслаждениями и приключениями,

а исполнением долга и движением к цели, поставленной Богом. Признаком оправдания в кальвинизме становится не глубина чувства покаяния, веры (как в лютеранстве), но энергия и результаты усилий, способные свидетельствовать о действии в этом человеке избравшего его Бога. Кальвинист верит, что успех в предпринимательстве может рассматриваться как свидетельство возможной избранности, тогда как лень и безрезультативная деятельность означают грех, равнодушие к Богу, свидетельствуют о неизбранности. Моральность христианства основывается, по мнению Кальвина, не на стяжании заслуг, не на «купле неба». Наоборот, добрые дела являются знаком, что избавление уже достигнуто, что тот, кто их исполняет, принадлежит к избранным. Такого рода уверенность способствует ригористическому отношению к морали. Кальвинизм — это морализаторская религия. Этический ригоризм приобрел на первой фазе кальвинистского движения особенно пламенные формы, а суровость нравов, хотя и внешняя, была в Женеве весьма распространенной. Кальвинизм заложил фундамент пуританской морали, в которой воспитывалась французская и позднее английская буржуазия.

Кальвинистский культ. В культовых вопросах кальвинистский ригоризм выразился в очищении литургии от всех средневековых наслоений. Реформаты отбросили почти все внешние атрибуты культа (алтарь, иконы, свечи, крест). Кальвин отрицал лютеранский догмат о вещественном пребывании тела и крови Христа в евхаристии. Крещение и причащение рассматриваются как символические обряды. Согласно Кальвину, дети, рожденные в семье верующих родителей, принадлежат к завету благодати и потому должны быть крещены вскоре после рождения. Крещение — знак нового завета благодати; взрослые, рожденные вне этого завета, принимаются в него только на основе искренней веры в Христа. Проповедь еще более, чем в лютеранстве, стала центром богослужения, которое включило также пение псалмов и молитвы. Кальвинистское богослужение отличается сухостью, аскетичностью, простейшим музыкальным сопровождением. Это культ, сосредоточенный вокруг Библии, которая читается и истолковывается в проповедях. Устранение кальвинистами икон и статуй, популярных в народных массах, затрудняло распространение кальвинизма за пределами буржуазных слоев.

Кальвин о соотношении духовной и светской власти. Кальвин в противоположность Лютеру и Цвингли подчеркивал отделение церкви от светской власти. Он учил, что все церковные установления определяются Библией и настаивал на независимости церкви от государства. Верующие христиане должны чтить и поддерживать гражданские власти постольку, поскольку эти власти покровительствуют истинной религии. Но они призваны сопротивляться властям, если те отказываются подчи-

няться божественным указаниям. На практике в женевской Реформации светская власть была сведена к роли исполнительницы церковных установлений. Кальвин постоянно вмешивался в компетенцию светской власти и пользовался этой властью, чтобы безжалостно карать тех, чье поведение или взгляды свидетельствовали, по его мнению, о том, что они «осуждены на гибель». Кальвинистское учение о предопределении открывало широкие возможности для религиозной нетерпимости. Не предназначенного, по мнению Кальвина, к небу испанского ученого и теолога-унитария Мигеля Сервета сожгли в 1553 г. в Женеве на медленном огне. Кальвин устроил суд над «еретиком» Кастеллионом, обличал учение Коперника, осуждал Ф. Рабле. При Кальвине было казнено 60 человек, посажено в тюрьму около 900 человек.

Распространение кальвинизма. Учение Кальвина привлекало все более широкие слои европейского купечества и дворянства, а эмиграция ремесленников и торговцев, спасавшихся от католических властей, способствовала распространению реформатства. Основанные на кальвинизме вероисповедания были приняты протестантами Франции (гугеноты), Нидерландов, в некоторых областях Германии, в Шотландии и Англии, Венгрии и отчасти Польше и Чехии. Сторонники Цвингли и кальвинисты в середине XVI в. слились в швейцарской реформатской церкви. В отличие от лютеранства, в реформатстве нет общеобязательного символа веры. Реформаты рассматривают свои символические книги как свидетельства слова Божия в определенной исторической ситуации. Поэтому число таких вероисповедных документов не ограничивается. Все они считаются верными только в меру соответствия Священному Писанию. Авторитетными для теологов и проповедников остаются написанные Кальвином «Наставление в христианской вере», «Церковные установления», «Женевский катехизис» (1545). На протяжении XVI в. возникло множество попыток сведения кальвинистского учения в системы и «исповедания», различающиеся друг от друга в догматических частностях. Первый синод реформатских общин Франции (Париж, 1559) принял составленное Кальвином «Галльское исповедание» («*Confessio gallicana*»), первый документ, относящийся не к местной общине, а к нарождающейся национальной церкви. Этот синод и одобренное им вероисповедание оказали ощутимое влияние на развитие реформатства в других странах. В том же 1559 г. было составлено «Венгерское исповедание». Буллингером, преемником Цвингли в Цюрихе, подготовлено «Второе гелветическое исповедание» (1566), принятое в качестве основы соединения общин Восточной и Западной Швейцарии, цвинглианства и кальвинизма. В нем осуществлено исправление в кальвинистском духе «Первого гелветического исповедания» (1536), главным автором которого был Буллингер. В 1561 г. составлено «Бель-

гийское исповедание» от имени верующих южной части Нидерландов, которые заявили, что желают жить согласно «истинной Реформации по Евангелию нашего Господа Иисуса Христа». Большое значение в реформатских церквях, особенно в Германии, приобрел «Гейдельбергский катехизис», составленный в 1563 г. учениками Меланхтона Урсином и Олевияном в сотрудничестве с теологическим факультетом Гейдельберга и одобренный синодом этого города, а в 1618 г. и Дордрехтским синодом.

Дальнейшее развитие кальвинизма связано с увеличением разнообразия общин, группировок, церквей, в разной степени руководствующихся идеями женевского реформатора. Кроме Швейцарии и Голландии кальвинизм в наиболее ортодоксальной форме проповедовался во Франции, вплоть до известного Нантского эдикта (1685), который ликвидировал его жизненные центры. В Польше кальвинизм получил распространение среди части шляхты и магнатов. Демократическая концепция церковной власти и гуманистические тенденции реформатства способствовали развитию в Польше национальной культуры. Один из лучших переводов Библии на польский язык, Радзновилловская, или Брестская, Библия, родился в кальвинистских кругах. Главным организатором польской реформатской церкви был Ян Ласки (1499—1560), который вернулся в Польшу из Англии и Франции, где участвовал в организации реформатских общин и отстаивал на родине воззрения «женевского папы».

Реформация в Англии

Церковь в Англии развивалась во многих отношениях независимо от Рима благодаря своей отдаленности и островной изоляции. Королевская власть, более сильная, чем в континентальной Европе, стремилась утвердить свое влияние и ограничить вмешательство Рима в свои дела. «Предупредительные статуты» 1354 г. запрещали английскому церковному суду апеллировать к папе. К XVI в. в королевстве существовала уже значительная виклифианская реформационная традиция. Во время вступления на престол короля Генриха VIII (1509—1547) в английских городах и селах распространялись протестантские идеи. Утверждалось, что папа не преемник апостола Петра и не имеет права на управление всей церковью, что почитание святых и таинства — это идолослужение; учение о чистилище, паломничества, посты и эпитимии не обоснованы Священным Писанием и являются человеческими установлениями; что есть только два таинства — крещение и причащение. Известия о деятельности Лютера и протестантские сочинения из Германии быстро достигли Англии и нашли там благоприятную почву. Уже в 1521 г. в Кемб-

ридже происходили тайные собрания протестантски настроенных теологов и студентов. К этому кругу принадлежал Томас Кранмер (1489—1556), будущий архиепископ Кентерберийский и реформатор английской церкви. В Англии начались процессы над еретиками. Спасаясь от преследований, сторонники реформы бежали в Германию и Швейцарию, встречались с Лютером и Цвингли, переводили книги реформаторов и писали собственные теологические работы, издавали их в Германии и Голландии. Около 1530 г. Томас Мор писал, что названия запрещенных в Англии церковью книг столь многочисленны, что могут составить том, и потребуется неделя, чтобы их огласить.

Между тем король Генрих VIII желал разрешить свой личный конфликт с папой по матримониальным делам, которые в то время имели политическое значение. В 1527 г. он потребовал от папы Климента VII признать незаконным данное в 1509 г. папой Юлием II позволение на его брак с Екатериной Арагонской, вдовой его брата Артура, противоречивший каноническому праву. Отказ папы побудил короля к решительным действиям и усилил его стремление сделать церковь Англии независимой от Рима и подчиненной монарху. Аргументы и формулировки, которые помогли оформить королевское верховенство над церковью, были заимствованы из сочинений сторонников Реформации. В 1532 г. по желанию Генриха VIII архиепископом Кентерберийским был поставлен Томас Кранмер, который объявил этот брак короля недействительным с самого момента его заключения. В 1533 г. папа отлучил Кранмера и сотрудничающих с ним епископов от церкви и пригрозил отлучением королю. В ответ парламентским актом 1534 г. король был объявлен главой церкви, которая провозглашалась независимой от папы. Противники акта о главенстве короля, в том числе лорд-канцлер Томас Мор, были казнены в 1535 г. В том же году папа Павел IV отлучил Генриха VIII от церкви. Король распорядился не только устранить упоминание папы из литургических книг, но и проклипать папу за каждым богослужением, даже в пасхальных проповедях. В Англии закрывались монастыри, производилась секуляризация церковных владений, отменялся культ святых, икон, реликвий. Был издан обновленный и одобренный архиепископом Кентерберийским перевод Библии на английский язык («Большая Библия»).

Формирующееся вероучение английской церкви содержало противоречивое сочетание традиционных и реформационных положений. Одобренные в Кентербери «Десять статей» (1536) были основаны на Аугсбургском вероисповедании, утверждали Священное Писание единственным источником вероучения, упраздняли многие обряды, но сохраняли таинства крещения, покаяния и евхаристии. Однако изданные в 1539 г. по приказу Генриха VIII, дабы сдержать реформационное движе-

ние, «Шесть статей» и в 1544 г. «Королевская книга» признавали транс-субстанциацию, целибат духовенства, особые мессы «за здравие» и «за упокой». После смерти Генриха VIII при короле Эдуарде VI (1547—1553) регент малолетнего монарха герцог Сомерсет, убежденный протестант, принял крутые меры для усиления Реформации. Стала обязательной проповедь против постов, таинств, почитания святых и икон. Подозревавшиеся в сочувствии католицизму епископы были смещены, многие ценные предметы латинского культа уничтожены. Широко открыты были двери проповедникам и теологам с континента. Первоначально лютеранские тенденции смешивались с кальвинистскими, но сильная личность примаса Томаса Кранмера, который стал горячим сторонником женевской Реформации, способствовала преобладанию учения Кальвина. Однако там, где шла речь о формах церковной организации, присущее англичанам почитание традиции склоняло их к сохранению епископального католического устройства вместе с его богатой обрядностью. Кранмер создал комиссию, которая выработала «42 статьи веры», а также «Книгу общих молитв». Изложенная в этой книге англиканская литургия была введена в 1549 г. «Актом о единообразии», а все другие литургии запрещены под страхом сурового наказания.

В правление дочери Генриха VIII от Екатерины Арагонской Марии (1553—1558), прозванной «Кровавой», жены испанского короля Филиппа II, наступила католическая реакция. Тогда были казнены многие протестанты, в том числе и Кранмер (1556). Но реформационное движение не было прервано этой кратковременной победой католической партии. Ситуация вновь изменилась, когда на престол вступила дочь Генриха VIII от Анны Болейн Елизавета, сторонница реформы Кранмера. Правда, она не соглашалась с кальвинистской теорией предопределения, но принимала моральное учение Кальвина. Правление Елизаветы (1558—1603) стало временем стабилизации англиканства, оформления его вероучительных и литургических особенностей. На основе подготовленного еще Кранмером изложения вероучения был окончательно выработан и в 1571 г. утвержден «Символ веры», состоящий из 39 статей. В этом документе подтверждены все основные догматы, принятые первыми вселенскими соборами, воспроизводится учение о спасающей силе церкви, о добрых делах, сохраняется иерархия, унаследованная от католицизма, но утверждается реформационная доктрина о Священном Писании как единственном источнике вероучения, принцип спасения одной только верой, признаются лишь два таинства — крещение и причащение, отрицаются вера в чистилище, культ святых. Англиканство отвергло транссубстанциацию, но также и цвинглианское символическое истолкование элементов причастия и вместе с лютеранством утвердило реальное присутствие Христа в причастии. Церемония орди-

нации, согласно англиканскому вероучению, не означает, что этот ритуал сообщает священнослужителю какую-то особую силу для совершения мессы. Вместе с тем англиканство подчеркнуло апостольское преемство церковной иерархии. Правительство Елизаветы, отлученной папой в 1570 г. от церкви и объявленной лишенной трона, повело суровую борьбу против католической партии (были казнены 123 священника и 60 мирян, тайно практиковавших католические обряды) и против сторонников более радикальной Реформации, приверженцев кальвинизма, требовавших полного очищения церкви («пуритан»).

Пресвитерианство в Шотландии и Англии. Кальвинизм получил преобладание в Шотландии, где его проповедовал Джон Нокс (1505—1572), друг Кальвина и первый организатор шотландской протестантской церкви. В 1560 г. парламентом Шотландии было принято «Шотландское исповедание», составленное комиссией теологов под его руководством. Демократическая структура управления шотландской церкви дала большие полномочия мирянам, ликвидировала епископат. Общины возглавляются выборными пресвитерами и пасторами. Поэтому шотландских и английских кальвинистов называли пресвитерианами. Во второй половине XVI в. пуритане в Англии разделились на два лагеря. Одни добивались введения пресвитерианского устройства по образцу шотландского кальвинизма. Другие, под руководством Роберта Брауна (1533—1633), капеллана прихода Норфолка, выступили с требованием еще более радикальных реформ, выдвинули лозунг полной автономии каждой христианской общины. Это был зародыш конгрегационализма, названного также движением независимых — индипендентов. Конгрегационалисты считают местную общину (конгрегацию) самостоятельной церковью, которая имеет право на свое исповедание веры.

Братские церкви в XVI в.

Возникшие одновременно с лютеранством и цвинглианством «братские» церкви подчеркивали равенство верующих, упрекали вождей Реформации в непоследовательности и компромиссе с миром, настаивали на переустройстве жизни по Евангелию. В XVI в. возникли анабаптисты, общей чертой которых было негативное отношение к крещению несовершеннолетних. Название их связано с требованием вторичного крещения по вере тех, над кем оно было совершено в младенчестве. Крещение, по убеждениям анабаптистов, должно быть сознательным актом взрослого человека. Многие анабаптисты возводили свое учение к хилиастическим традициям первоначального христианства и подчеркивали идею скорого второго пришествия Христа, призывали к установлению нового общественного порядка, Царства Божия на земле.

Первые анабаптисты появились в кругах, близких к Цвингли. Но уже в 1525 г. общины анабаптистов были гонимы цвинглианскими властями. Вскоре анабаптисты проповедовали почти во всех важнейших городах Прирейнской области, в Голландии, в южных областях Германской империи, в Австрии, Моравии, Северной Италии.

Дважды анабаптисты приняли участие в революционных движениях. Первый раз в связи с крестьянской войной, которая вспыхнула в 1525 г. под руководством цвиккауусского священника Томаса Мюнцера (ок. 1490—1525). Воспринятое анабаптистами учение Мюнцера о Царстве Божием на земле было мечтой об обществе без частной собственности. Второй раз они выступили в Мюнстере, где пророк анабаптистов, портной Иоанн Лейденский (Ян Бокельзон, ок. 1509—1536) провозгласил себя «царем Сиона» и установил теократический строй. Многие анабаптисты склонялись к мирным формам возвещения своей веры и не соглашались с «несением миру меча Гедеонова», как того требовали Мюнцер и Иоанн Лейденский. Но как революционные, так и умеренные анабаптисты подвергались жестоким репрессиям со стороны и католиков, и лютеран. В 1530 г. на смертную казнь были осуждены более двух тысяч анабаптистов.

Одним из главных представителей пацифистского анабаптизма был происходивший из Фризии Менно Симонс (1492—1559), который вступил в общину нидерландских анабаптистов, организованную Оббе Филипсом. Менно Симонс скоро стал руководителем общины и подвергся преследованиям со стороны кальвинистов. Он отстаивал необходимость крещения взрослых по вере, требовал отказа от военной службы, присяги, суда. Его последователи, названные уже в 1544 г. меннонитами, разделились после его смерти на две группировки — умеренную и ригористичную. В последующие годы среди меннонитов произошли еще большие разделения как на национальной основе, так и по вопросу об отношении к свободе вероисповедания и к терпимости. Учение меннонитов, изложенное в «Декларации главных статей нашей общей христианской веры» (1632), провозглашает автономию общин, равенство и братство всех членов общины, непротивление злу насилием, вплоть до запрещения служить с оружием в руках.

К умеренным анабаптистам принадлежали и гуттерцы, последователи Якоба Гуттера, который проповедовал в Моравии братскую любовь и мирное преобразование общества. Гуттер был сожжен на костре в 1536 г. Но его ученики сохранились в Моравии и Словакии, где создали общины последователей возрожденного христианства. В конце XVI в. число гуттеровских объединений, основанных на принципе общей собственности, достигало сотни и в них состояло до тридцати тысяч членов.

К числу братских церквей принадлежат также Польские Братья, возникшие в 70-е годы XVI в. По своему вероучению они были унитариями, т. е. утверждали единство Бога и отрицали Троицу. Противниками они обвинялись в арианстве и пренебрежительно назывались «нырятьщиками», так как практиковали крещение взрослых погружением. Если для большинства реформаторов догмат Троицы был неприкосновенным, то для антитринитариев существует лишь один Бог Отец. Вначале антитринитаризм «братьев» находил выражение в двух формах: тритеизме и дитеизме. Согласно тритеизму, существуют три реальные ипостаси, в которых Бог Отец возвышается над другими двумя. Дитеизм предполагал наличие двух божеств — Бога Отца и Сына, при этом Сын — ниже Отца. Дух Святой считался ипостасью, но не божеством. В конце концов выкристаллизовался унитаризм: есть только один Бог Отец, а Иисус Христос — человек, после смерти возведенный в божественный сан и воскрешенный из умерших Богом Отцом. Первоначально польские унитарии были довольно радикальными в социальном плане: они требовали отмены барщины и крепостной зависимости, усматривая противоречие между евангельским призывом к равенству и реально существующим неравенством. Вошедшие в общину дворяне (шляхта) должны были зарабатывать на жизнь собственным трудом. Так, Ян Немаевский продал свое имение, а деньги раздал беднякам. Значительную роль в движении сыграл Шимон Будный (1533—1593), старший в Люблинской общине. Он говорил, что слуга не должен быть под паном, но в целом был консерватором в социальных вопросах. Шимон пытался толковать Библию в натуралистическом духе. Он считал, что Христа не следует обожествлять и взывать к нему в молитвах. Центром этой общины стал город Краков, который они мечтали превратить в образец христианского города. В 1579 г. в Польшу приехал Фауст Социн (1539—1604), главный теоретик антитринитаризма, распространенного в Северной Италии. Он провел в Польше последние 24 года своей жизни и оказал решающее влияние на формирование доктрины польского унитаризма, названного также польским социннианством.

Фауст Социн (Социни) происходил из Сиены и состоял в родстве со знатью, в том числе с папами Пием II, Пием III, Павлом V. Большое влияние на Фауста оказал его дядя Лелий (ум. 1562). Фауст воспринял учение о Слове из Евангелия от Иоанна как историческом Иисусе Христе, предназначенном для открытия воли Божией и названном Богом для того, чтобы подчеркнуть его достоинство, поскольку Бог доверил ему построение нового, духовного, мира.

Преследуемый инквизицией, Фауст отправился в Лион, затем в Цюрих, где умер к этому времени его дядя Лелий, чтобы забрать его рукописи. Вернувшись в Италию, 12 лет служил секретарем кардинала Ор-

сини, затем путешествовал по разным областям Европы, вступая в богословские споры, пока, наконец, не остановился в Польше. В одном из трактатов Фауст писал, что первородный грех не может лежать на всем человечестве. Человек смертен по своей природе, поскольку сотворен из материи. Адам изначально подлежал смерти. В будущем люди освободятся от бедствий и построят себе нечто вроде рая. В Кракове он написал трактат «Об авторитете Священного Писания», где на вопрос, существуют ли разумные аргументы, которые могут доказать атеистам подлинность Священного Писания, дает отрицательный ответ. В 1592 г. в «Теологических лекциях» он изложил доктрину унитаризма, осмысленную в рационалистическом плане. В центре его исследований — человек, его интеллектуальные и моральные возможности. В мировоззренческом отношении он, скорее, скрытый деист, — не случайно его учение оказало влияние на английский деизм, в частности на Джона Локка.

Социниане подвергались преследованиям со стороны как католической, так и протестантских церквей (М. Сервет, сожженный Кальвином, был антитринитарием).

Протестантизм в XVII в.

После периода становления лютеранской ортодоксии, который характеризовался стремлением к систематичности и догматической строгости, лютеранство стало колебаться между прокальвинистскими течениями и течениями, сближающимися с внеконфессиональной интерпретацией христианства. Протестантские теологи XVII в. занимались систематической разработкой богословия, используя для этого школьную аристотелевскую философию. Это привело к формированию протестантской схоластики. Против нее в конце XVII в. выступил пиетизм (от лат. *pietas* — благочестие), призывавший к пробуждению и обновлению религиозного чувства. Отцом пиетизма был Филипп Шпенер (1635—1705), настаивавший на внутреннем благочестии и нравственном совершенствовании. Он написал работу «Благие пожелания» («*Pia desideria*») и организовал религиозные собрания, посвященные молитве и совместному осмыслению Библии. Так возникли «коллегии благочестия», которые пользовались широкой популярностью в германских государствах. Пиетистское движение сыграло в XVII в. значительную роль в дальнейшей эволюции протестантизма, особенно на территории Германской империи и соседних стран. Это было течение религиозной мысли, направленное против возраставшей формализации протестантской религиозности, тирании лютеранских консисторий, тесно связанных с княжеской властью.

Протестантская реакция на теологию, ставшую слишком спекулятивной, выразилась в ортодоксии XVII в. Иоанн Кокцеюс (1603—1669), реформатский пастор, профессор библейской филологии в Бремене, догматики в Лейдене, выдвинул так называемую «федеральную теологию», т. е. учение о заветах Бога с людьми, нарушавшихся падшим человечеством. Свои идеи он изложил в трудах «Сумма учения о Союзе и Завете Божиим» (1648—1660) и «Сумма теологии, воспроизведенной из Священных Писаний» (1652—1665). Развивая идеи Кальвина, Кокцеюс выделяет ряд ступеней действия божественной благодати, устанавливающей союз между Богом и человеком: «Союз природный или дел» существовал до грехопадения; «союз благодати» после грехопадения проходит три стадии развития: «до закона», «под законом», «после закона» или «под Евангелием».

В кальвинистской теологии споры шли вокруг учения о предопределении. Доктрина Кальвина о двойном предопределении — одних к спасению, а других к гибели — подвергалась критике и внутри самих протестантских, реформатских церквей. Ревностные кальвинисты утверждали, что предопределение ко спасению или к гибели дано до грехопадения (супралапсаризм). Другие теологи, опасаясь, что такое учение подрывает идею милосердия Божия, смягчали доктрину предопределения тем, что предлагали относить его к моменту грехопадения человека (инфралапсаризм).

Различные тенденции в интерпретации кальвинизма столкнулись в Голландии: одна — либеральная, защищающая религиозную терпимость и отрицающая догмат о предопределении, другая — отстаивающая ортодоксальный кальвинизм. Главным представителем первого направления был Яков Арминий (1560—1609), пастор реформатской церкви и профессор Лейденского университета. Он стал вождем движения, получившего после 1610 г. название ремонстрантов (от лат. *remonstrantia* — представление) в связи с «Представлением», сделанным арминиянами штатам Голландии и Западной Фрисландии. Арминий предложил трактовать предопределение как предуздание всеведущим Богом судьбы человека, в смысле ответа свободной человеческой воли на предлагаемую Богом благодать. Он утверждал, что Бог спасает всех, кто раскаивается, верует и проявляет рвение; избрание обусловлено ответом человека на призыв Божий и предведением Богом веры человека. Это учение было осуждено как пелагианское на Дордрехтском синоде (1618—1619) реформатских церквей. На этом синоде преобладали строгие кальвинисты, сторонники главного противника Арминия — Франциска Гомара (1563—1641), также профессора Лейденского университета, — гомаристы. При поддержке властей ими были установлены вероучительные положения, которые стали обязательными для многих церк-

вей кальвинистского направления. Постановления этого синода — «Дордрехтские каноны» («*Canones Dordrechtani*») стали официальным исповеданием Голландской реформатской церкви. Ремонстранты подверглись преследованиям, изгнанию и даже казням и погромам. Но они сохранили свою организацию (основали даже поселение Фридрихштадт в Гольштейне), продолжали нелегальную деятельность в Амстердаме и Роттердаме. В 1621 г. они выработали свое «Исповедание, или Изъявление мнения священников, именуемых ремонстрантами». После 1625 г. голландское правительство стало относиться к ним терпимо, в 1634 г. была открыта в Амстердаме гимназия с богословским отделением для подготовки проповедников. Арминианство оказало в последующем влияние на методистов и либеральную теологию.

В XVII в. происходят значительные изменения в состоянии братских церквей. Социнианство вышло за пределы Польши и распространилось в Трансильвании, Германии, Голландии, Англии, принимая разные, более и менее последовательные формы, при обязательном сохранении рационалистического подхода к вероучению, прежде всего к Священному Писанию, и антитринитарного ядра доктрины. При этом Бог трактуется в деистическом, пантеистическом или гуманистическом духе. Конец польскому социнианству положили решения сейма 1658 г., потребовавшие от всех «ариан» перейти в течение трех лет в католицизм. После этого срока «ариане» должны были наказываться смертью. Но и в это время литературная деятельность Польских Братьев оставила богатое наследие. Наиболее выдающиеся сочинения их были собраны в «Библиотеке Польских Братьев», изданной в Амстердаме в 1666—1668 гг.

В XVII в. в Англии пуританские идеи распространились в народной среде, чему способствовала активная деятельность проповедников. В начале 30-х годов здесь стали возникать церковные собрания — народные просветительские клубы, в которые хлынула беднота, жаждущая утешения. Проповедник Престон Джон говорил: нужно уверовать в свое спасение, чтобы спастись; Библию может толковать любой пахарь, ремесленник, и он будет угоден Богу. Тем самым церковь с ее обязательными теологическими установками утрачивала позиции в глазах широких слоев населения, а популярной становилась идея «живой Библии», которую можно толковать независимо от церковной трактовки.

Борьба внутри протестантизма усилилась в Англии в правление Стюартов Якова I (1603—1625) и Карла I (1625—1649). Англиканская церковь с трудом сдерживала пуританский натиск. Пресвитериане, с 1560 г. преобладавшие в Шотландии, наращивали свое влияние и в Англии, а с 1640 г. они стали доминировать в английском парламенте («Долгий парламент» — 1640—1660). Новым потрясением для англи-

канской церкви стала буржуазная революция, возглавленная Оливером Кромвелем, благодаря которой проявились наиболее радикальные направления английского кальвинизма. В 1646 г. пуритане провели преобразование английской церкви на пресвитерианской основе. Учение английских пресвитериан изложено в «Вестминстерском исповедании» (1647), Большом и Малом Вестминстерских катехизисах (1647). Вероисповедным документом конгрегационалистов явилась «Кембриджская платформа» (1648) и «Савойская декларация» (1658). «Вестминстерское исповедание» было выдержано в строго кальвинистском духе, подчеркивало учение о завете Бога с избранным к спасению народом, который должен своими делами утверждать славу Божию. С 1641 г. началось насильственное искоренение в Англии остатков «папизма» и «идолослужения». Из церквей удалялись скульптуры, картины и витражи. Была запрещена «Книга общих молитв». Кальвинизм стал идеологией английской революционной буржуазии во время гражданской войны 1642—1648 гг., которую парламент вел против короля, закончившейся победой пуритан и казнью Карла I (1649). Пуритане арестовали многих епископов как сторонников короля и казнили Лода, архиепископа Кентерберийского (1645). В правление Оливера Кромвеля (1649—1658) преследованию подвергались как сторонники католиков, так и англикане.

В период английской буржуазной революции на волне религиозного плюрализма, вызванного Реформацией, рождались радикальные религиозные учения, связанные с социально-политическими устремлениями низов общества. Выразительным примером этого была деятельность Джерарда Уинстэнли (ок. 1609—после 1652), отразившего настроения обездоленных масс Англии — обезземеленных пауперов, разоренных войнами ремесленников и земледельцев, наемных работников. Он родился в торговой пуританской семье, где хорошо знали и толковали Библию. Потерпев крах на торговом поприще, Уинстэнли испытал на себе весь ужас нищеты и унижений. В 1648 г. он написал памфлеты, в которых изложил свои религиозные и вместе с тем антиклерикальные взгляды. Истинная вера, по мнению мыслителя, несовместима с церковью — она может быть обретена лишь посредством озарения, внутреннего голоса, который услышит только тот, кто убьет в себе дьявола — себялюбие, обман, жадность. Он полагал, что библейские события и пророчества — лишь аллегории того, что происходит в душе человека. Уинстэнли не признавал идею традиционного Бога, дьявола, искупления, ада, Страшного суда, — все это происходит в душе самого человека. А Иисус Христос — «только человек, решивший жить в свете разума».

Свойственный этой эпохе динамизм в трансформации традиционных религиозных представлений отразился и на духовном развитии

Уинстэнли — в течение короткого промежутка времени он эволюционировал к еще более радикальным взглядам. В 1649 г. он организовал коммунистическую колонию близ Кобхема, которую составили беднейшие слои населения (такие же колонии появились и в некоторых других графствах). Их называли «диггерами» — «копателями», поскольку они сообща обрабатывали землю. В конце концов эти колонии подверглись жестокому гонению, инспирированным духовенством и местными землевладельцами, и распались. В том же 1649 г. Уинстэнли написал памфлет «Новый закон справедливости», в котором социально-политические идеи значительно потеснили религиозные. Опираясь на призыв «Работайте вместе и вместе ешьте свой хлеб», он впервые сформулировал идею общенародной собственности на землю как основы устройства общества. Пока будет отстаиваться «частная собственность моего и твоего, простые люди никогда не будут свободными», — писал он. Изданный им в 1652 г. «Закон свободы» обнаруживает близкую к деизму позицию мыслителя, противопоставившего слепой вере «истинное знание» посредством разумного опытного познания мира. С этим вполне согласуется его требование всеобщего, равного образования, — народного обучения в школах. В своей системе он отводил проповедникам роль распространителей подлинных знаний — о политике, истории, физике, этике и т. д. Главной же идеей этой работы был тезис: свободный труд на свободной земле.

Феномен Уинстэнли — свидетельство не только того, насколько далеко может эволюционировать в сторону рационализма религиозная мысль в эпохи революционных преобразований, но и того, что радикализация религиозных взглядов закономерно сочетается с демократизацией политических взглядов.

Реставрация монархии Стюартов при Карле II (1660—1685) привела к восстановлению англиканской церкви. Провозглашенный в 1662 г. «Акт о единообразии», закрепляющий власть англиканских епископов, отменил законность пресвитерианских общин на территории королевства. Но это означало новую борьбу англикан с инаковерующими («нонконформистами») — пресвитерианами, конгрегационалистами и баптистами. После издания «Акта» свыше двух тысяч духовных лиц выступили против «Книги общих молитв» и епископального устройства церкви.

Некоторые формы английского ноиконформизма представляли собой течения, аналогичные лютеранскому пиетизму. Среди них выделяется движение, созданное бродячим проповедником Джорджем Фоксом (1624—1691). Он основал «Христианское общество друзей Внутреннего Света». Вследствие того что они подчеркивали необходимость пребывать в постоянном «трепете» перед Богом, последователи этого дви-

жения получили название квакеров (от англ. трястись). Сущность христианства, согласно учению Фокса, состоит в обретении Света, о котором говорится в Евангелии Иоанна. Проповедь Фокса привлекала к нему много сторонников в Англии, особенно среди бедных классов общества. Мыслям, высказанным Фоксом, придали характер теологической доктрины Роберт Барклай (1648—1690) и Уильям Пенн (1644—1718). Считая Священное Писание единственным источником вероучения, а «озарение» — высшим проявлением веры, первые квакеры отвергли духовенство и внешний культ, провозгласили равенство всех членов общины.

В начале XVII в. в Амстердаме среди английских эмигрантов-конгрегационалистов возникла и первая баптистская община. Первым английским баптистом считается Джон Смит (1554—1612), возглавлявший конгрегацию в Гейнсборо. В поисках религиозной свободы он переселился с общиной в Амстердам в 1608 г. Там, возможно под влиянием меннонитов, было введено крещение взрослых. С этим связано и название конфессии, которое происходит от греч. «баптидзо» — погружать в воду, крестить. Некоторые члены этой общины, в том числе Томас Хэлвис (1550—1616), недовольные руководством Амстердамской конгрегации, в частности ее близостью к континентальным анабаптистам, вернулись в Англию и основали первую баптистскую церковь в этой стране. Баптисты требовали религиозной свободы, веротерпимости. Они подчеркивали идею равенства и предоставляли право проповеди всем членам общины. Эта группа практиковала крещение обливанием.

В вероучении баптизма было придано особое значение личной вере и обращению. В отличие от «общих баптистов», испытавших влияние Арминия, признававших участие воли человека в спасении и придерживавшихся доктрины о спасении всех уверовавших во Христа, появились «частные баптисты», строго следующие кальвинистскому учению о предопределении. «Частные баптисты» настаивали на том, что Христос умер только за избранных, тогда как «общие» — на том, что Христос умер за всех людей. «Частные баптисты» ведут свое происхождение с 1638 г., когда вследствие раскола со строго кальвинистской конгрегацией Генри Джекобса (1562—1624) была основана их первая группа, отделившаяся от других конгрегационалистов в связи с практикой крещения взрослых погружением. Учение баптистов-арминиян изложено в «Ортодоксальном вероучении общих баптистов» (1678). Вероучение баптистов-кальвинистов закреплено в «Лондонском исповедании» (1644), в «Исповедании веры частных баптистов» (1677) и в «Савойской декларации веры» (1678). Со второй четверти XVII в. в Англии началась активная проповедь баптизма. Одним из наиболее известных баптистских писателей стал Джон Беньян (1628—1688), который про-

поведовал, путешествуя по Англии, и в тюрьме, куда был заключен за свои убеждения. Он создал знаменитую книгу «Путешествие пилигрима» (1678) в форме, созвучной новому времени отважных путешествий. В ней он изображает жизнь христианина как героическое, изобилующее неожиданными встречами странствие по полным опасностей местам к вечному граду Божию — Небесному Иерусалиму.

Много сторонников английского нонконформизма эмигрировало в Америку, где они нашли благоприятные условия для своего свободного развития. В этом сыграла значительную роль политика английских колониальных властей, предоставлявших свободу культа конгрегационалистам, квакерам, пресвитерианам, баптистам и прочим нонконформистам. Колонии таким образом получали работников, способных осваивать новые пространства и умножать богатства Англии. Возможность религиозной свободы на новых землях в Америке составила один из главных стимулов к эмиграции. Еще в 1620 г. возглавляемая Джоном Робинсоном (1575—1625) конгрегационалистская церковь Лейдена снарядила корабль «Майский цветок», на котором к берегам Нового Света отправились «отцы-пилигримы». В 1620—1625 гг. первая волна конгрегационалистской эмиграции создала в Северной Америке независимые общины по побережью Плимутского залива. Конгрегационалисты стали признанной конфессией в Коннектикуте и Массачусетсе. Вторая волна эмигрантов создала в Северной Америке общины, основанные на Вестминстерском исповедании, когда в Англии стали преследовать пресвитериан. Эмигранты из Англии, Нидерландов, Германии покинули свои страны, чтобы организовать церкви по своим религиозным убеждениям. Поэтому в Новом Свете получили наибольшее развитие так называемые «свободные церкви». Национальные, объединенные в масштабах страны протестантские церкви появились в Северной Америке позднее. Развитие протестантизма в этой стране, где не было господствующих религиозно-церковных традиций, стало важным фактором укрепления новых конфессий, начинавших оттуда свою миссию в Европе и остальном мире.

Уже в 1639 г. в Америку попал баптизм. Он развился там в результате деятельности Роджера Вильямса (Уильямса, 1604—1684), который основал колонию в Род-Айленде, превратившуюся в небольшое христианское государство. Баптистского учения придерживались некоторые из массачусетских первопоселенцев. XVII в. стал периодом конфессионального становления и других братских церквей. Большинство меннонитов приняли в 1632 г. кальвинистские основоположения на соборе в Дордрехте, сохраняя свои организационные и культовые отличия. В XVII в. многие голландские меннониты эмигрировали в Америку. К ним примкнули анабаптисты из Швейцарии и Германии. Меннонитской

эмиграции обязан своим возникновением город Джемантаун, потом — Филадельфия. Филадельфия стала центром баптизма в колониальный период, там находилась резиденция ассоциации нескольких баптистских церквей. В Америку бежали от преследований и квакеры. Вильямом Пенном была основана в 1682 г. Пенсильвания, а Эдвардом Биллингом поселение в Западном Нью-Джерси. В этих местах распространялись идеи религиозной терпимости, равноправия всех людей, включая индейцев.

Протестантизм в XVIII в.

В XVIII в. пиетизм пробудил в протестантизме миссионерское движение. Пиетисты провозглашали, что обязанностью каждого христианина является не только чтение, но и провозвестие Слова Божия. «Благочестивые коллегии» организовали первые миссии в странах Северной и Южной Америки. Некоторые пиетисты сблизились с умеренными гуситами. Пиетизм способствовал оживлению братских общин. Остатки моравского гуситства, преследуемые лютеранами, укрылись под защитой графа Николая Цинцендорфа (1700—1760), воспитанника Франке и других пиетистов, группировавшихся вокруг университета Галле. Моравские братья организовали во владениях Цинцендорфа в Саксонии собственное поселение, названное «Гернгут» («Господень град»). Учение гернгутеров представляло собой соединение гуситства с пиетистскими лютеранскими тенденциями. Цинцендорф предусматривал создание братских объединений в лоне всех церквей и протестантских общин. Он ввел гернгутеров в организационные рамки, подчиняя религиозным целям и семейную жизнь. Развитие братства гернгутеров вызвало подозрения лютеранских властей, которые усмотрели в нем угрозу для своей ортодоксии. Тогда гернгутеры решили выйти из официальных рамок лютеранства. Цинцендорф принял в 1737 г. сан епископа, а в 1741 г. в Лондоне собрался синод, который провозгласил, что только Христос является главой гернгутерских братств, а представляет его власть коллегия из 12 братских делегатов.

Продолжались в XVIII в. гонения и на другие братские церкви. Гуттерские братья вынуждены были переселиться в Семиградье, а затем далее, на Украину. Часть из них бежала в XIX в. в Северную Америку и осела там в Южной Дакоте и в Канаде. Польские братья по мере роста репрессий переселялись на Запад, в Голландию и Англию. Там они повлияли на создание английского унитаризма, который под руководством Джозефа Пристли (1733—1804), известного химика и философа-деиста, а также Теофила Линдсея конституировался в 1774 г. как самостоятельная христианская община.

Родственной пиетизму попыткой преодолеть религиозный индифферентизм явилось обновленческое течение в англиканстве — методисты. Его основателями были братья Уэсли — Джон (1703—1791) и Чарльз (1707—1788). Название возводят к методическому соблюдению христианских предписаний, которое они проповедовали в созданном ими в студенческие годы в Оксфорде (около 1729 г.) «Клубе святости», и к новым методам проповеднической деятельности. Уэсли проповедовал под открытым небом, организовывал религиозные общества для простого народа. В этот круг вступили также Джордж Уайтфилд (1714—1770) и Бенджамин Ингхэм, который контактировал с гернгутерами. «Клубы святости» не вводили доктринальных отличий и не стремились отделиться от англиканской церкви. В 1735 г. Джон Уэсли ездил в Северную Америку как агент Товарищества по пропаганде Библии и там установил контакты с общинами, исповедующими воззрения пиетистов. После возвращения на родину он пережил 24 мая 1738 г. в 9 часов вечера во время проповеди на тему веры в Христа особое состояние «обращения». С этого момента он стал проповедником «сердечной» религии, подчеркивал значение личного обращения и религиозного опыта. Он утверждал в духе Арминия, что все люди при рождении получают дар благодати, позволяющий им ответить на призыв Божий и вступить на путь спасения. Постепенное возрастание в благодати приводит в конечном счете к освящению.

Однако усилия Уэсли оживить религиозную жизнь не нашли понимания со стороны англиканской иерархии. Поэтому деятельность уэслианцев стала происходить вне англиканских богослужений. Она все более приобретала организационные формы, приближающиеся к квакерам и братствам гернгутеров. В 1784 г. сложилась отдельная организация под названием «Конференция методистов», которая затем была названа «Союзом Уэслианских Методистов». Отпочковавшись в 1795 г. от англиканской церкви, они упростили вероучение, сократив 39 статей символа веры до 25. Принцип спасения верой соединяется с учением о добрых делах. Существенно для методистов учение о четырех ступенях достижения спасения: оправдании, возрождении, просвещении и освящении. Оправдание достигается верой, возрождение — крещением, просвещение является плодом внутреннего переживания истины христианства, освящение приводит к полному оздоровлению души. Методисты придают значение украшению культа, который должен возбудить религиозные переживания. Особое внимание они уделили миссионерской деятельности, ее новым формам. Сам Джон Уэсли за 40 лет объехал около 300 тыс. миль и проповедовал тысячам слушателей, в том числе в тюрьмах, рабочих домах и т. п.

Конгрегационалисты, а позднее методисты были обязаны своим расцветом в Америке «Великим религиозным пробуждениям». Серией таких религиозных возрождений явилось «Великое пробуждение», начавшееся среди немецких иммигрантов в 1720 г. Крупным его деятелем стал английский проповедник, друг Уэсли, принявший учение Кальвина, Джордж Уайтфилд. Значительную роль играл и американский проповедник Джонатан Эдвардс (1703—1758). «Пробуждением» также руководили голландский конгрегационалист Теодор Фрейлингхуйзен, пресвитерианин Гилберт Теннент и др. В период этого «пробуждения» американский методизм приблизился к профетизму, многие конгрегационалисты стали баптистами; последние обрели почву среди средних слоев американского общества. Дух евангельского возрождения, провозглашавшийся проповедниками, способствовал возникновению столь типичного для американского протестантизма образования, которое получило название «деноминация». Этот термин (от лат. «denominatio» — наименование, обозначение) впервые употреблен в проповедях Уэсли, и он означает, что есть одна Церковь Христова, но много деноминаций, исповеданий христианства. Американский протестантизм, английский по своему происхождению, находился под влиянием кальвинизма. Ведущую роль в формировании американского протестантизма сыграли конгрегационалисты, пресвитериане и баптисты. Лютеранство пришло в Америку позднее и долго не выходило за рамки объединений немецких иммигрантов. Влияние кальвинизма достигло такой степени, что изменило в значительной мере воздействие епископальной англиканской церкви.

В эпоху Просвещения некоторые теологи попытались освоить философские идеи Декарта и Спинозы, Локка и Лейбница о разуме, который руководствуется своими собственными законами, способен познать действительность и основать взаимоотношения свободных индивидов на общественном договоре, отвечающем их природным потребностям. Немецкий лютеранский теолог Иоганн Землер (1725—1791) вслед за Спинозой доказывал, что исторические вопросы могут исследоваться независимо от теологии. Землер и его последователи истолковывали библейские сказания о чудесах как искаженные повествования о естественных событиях, трактовали догматику как созданную человеческим умом теоретическую систему, а Библию как памятник древней литературы. Теизму они противопоставляли деистическое понимание Бога как перводвигателя, философского абсолюта, не вмешивающегося в дела мира, религию пытались согласовать с разумом. На протестантских теологов оказали воздействие идеи Иммануила Канта, который в «Критике чистого разума» (1781) показал, что положения традиционной теологии (о Боге, бессмертии души и загробной жизни) не могут быть рацио-

нально обоснованы, так как нет предпосылок в опыте для проверки истинности их содержания, а категории мышления, прилагаемые к чувственному миру, неприменимы к бесконечному, необусловленному и вечному. Поэтому, полагал он, в религии разум должен уступить дорогу вере. Признание Бога рационально непознаваемым означало также, что предметом теологии становятся религиозные состояния и чувства человека. Это влекло за собой антропологизацию и этизацию богословия. Утверждая, что вера в Бога и вера в бессмертную душу не могут быть рационально обоснованы, Кант считал их предпосылками моральной жизни, постулатами практического разума.

Еще в XVII в. протестантами, исходившими из принципа «только Писание», вводится понятие «библейской теологии», которая сначала противопоставляется теологии, основанной на философских идеях и традиции, а затем понимается Иоганном Филиппом Габлером (1753—1826), профессором Иенского университета, как описательная дисциплина, историческая по своему характеру, трактующая то, что библейские писатели думали о священных предметах, в отличие от догматической теологии, излагающей частные мнения теологов, с философских и рационалистических позиций выносящих суждения по вероучительным вопросам, обусловленные временем, положением, конфессией, школой и прочими влияниями. Это разделение подготовило почву для восприятия теологией исторической критики Библии.

Фридрих Шлейермахер (1768—1834), испытавший влияние пиетизма, философии Спинозы и Канта, немецкий философ и теолог, преподававший в университетах Галле и Берлина, в работах «Речи о религии к образованным людям, ее презирающим» (1799), «Христианская вера» (1830/31) и др., старался показать, в отличие от Канта, что религия не растворяется в этике, но дана человеку непосредственно как особая сфера, связанная с субъективностью человека. Шлейермахер настаивал на присутствии Бога во всех вещах, на понимании его в качестве внутренней творческой силы бытия, его источника и основы. Пантеизм, характерный для Спинозы, преобразуется им в мистический пантеизм — растворение мира и человека в Боге. Трансформируя учение Спинозы о человеческом индивиде как модусе бесконечной субстанции, Шлейермахер мыслит личность как неповторимое отношение к Богу, а религию определяет как «чувство и вкус к бесконечному», жизнь в бесконечной природе целого, обладающую «Богом во всем и всем в Боге». Разнообразные представления о Боге Шлейермахер считал символами религиозного чувства и призывал к веротерпимости. В результате этого поворота к субъективизму протестантская теология XIX в. получила большие возможности приспособиться к социальному контексту. Эта ориентация вела также к тому, что исследование внешнего мира и деятельность в нем были предоставлены компетенции разума и науки.

Вместе с тем в теологии Шлейермахера проявляется отмеченная уже его ортодоксальными критиками угроза растворения в антропологии, психологии, религиоведении.

Протестантизм в XIX в.

В XIX в. нарастает взаимное влияние разных протестантских конфессий. Пиетизм и либеральная теология лютеран оказывали на реформатских теологов не меньшее воздействие, чем морализаторское кальвинистское понимание христианства на лютеран. Было немало попыток сближения не только на доктринальном, но и на организационном и культовом уровнях. Введенный кальвинистами обряд конфирмации как символа принадлежности к реформатству был принят также и во многих лютеранских церквях. Взаимопроникновение обоих вероисповеданий происходило, главным образом, на территории Германии и привело к созданию ряда федераций или союзов кальвинистских и лютеранских церквей.

Стремление к интеграции, усилившееся в протестантизме в XIX в., выразилось в образовании Всемирного альянса реформатских церквей, придерживающихся пресвитерианского строения (1875), и Международного союза конгрегационалистских церквей (1891). Последователи кальвинизма преобладали в Швейцарии и Голландии. Национальные реформатские церкви (континентально-европейского происхождения) возглавляются выборными суперинтендантами (епископами).

Период Контрреформации значительно ослабил силы польского кальвинизма, и лишь в начале XIX в. происходит некоторое его оживление. В 1828 г. была создана общая консистория (учреждение церковного управления), но в результате политических интриг это объединение распалось. Реформатская польская церковь на территории Российской империи учредила собственную консисторию, признанную царским указом с 1849 г.

В середине XIX в. в Европе появляются новые протестантские течения. В 1844 г. священник Иоанн Ронге, критиковавший массовые паломничества в Тревир для почитания реликвии — плата Христа, создал Немецкую католическую церковь. В то же самое время священник Иоанн Черский из Пилы возглавил самостоятельную общину католиков, отвергавшую примат папства, культ святых, индульгенции и чистилище. Затем Ронге и Черский вместе основали в Бреслау (Вроцлаве) «Католическую немецкую общину», основывающуюся на «Библии и на разуме». На съезде в Лейпциге в 1845 г. были установлены основы нового вероисповедания, которые значительно изменили католическую догматику. «Немецкая католическая церковь» все более сближалась с

либерально-рационалистическими формами христианства, представленными в Германии свободными религиозными объединениями, с которыми она и вступила в союз на съезде в Готе в 1859 г. В период нацизма эти общины, обвиненные в «коммунистических тенденциях», были распущены. Они вновь возрождены во Франкфурте и некоторых других городах ФРГ.

Протест против одобрения I Ватиканским собором 1870 г. догматов о непогрешимости и примате папы римского привел к оформлению Старокатолической церкви. Старокатолическое движение начал в Германии известный церковный историк Игнатий Деллингер, который в так называемой «Нюрнбергской Декларации» 1870 г. отверг соборное решение. В 1871 г. собрался первый синод немецких старокатоликов, а в последующие годы осуществилось решительное их отделение от римско-католической церкви. Это произошло с момента посвящения в епископы некоторых старокатолических священников. В развитие старокатолического движения внесла свой вклад хранительница янсенистских традиций Голландская Старокатолическая церковь. В 1889 г. голландские янсенисты вместе со швейцарскими и немецкими старокатоликами создали Утрехтскую унию, к которой позднее примкнули и другие католические церкви, разорвавшие свою связь с римской курией. Учение старокатолических церквей содержит много общего с догматикой римского католицизма, хотя отличается от нее в некоторых пунктах, сближаясь с протестантизмом. В целости сохранена система таинств, оставлена католическая концепция оправдывающей благодати, но отвергаются папская непогрешимость, целибат, культ реликвий, тайная исповедь. В вопросах организационных утверждён внутрицерковный демократизм и признана значительная роль мирян в управлении церковью.

В XIX в. в англиканстве наступает период сильных внутренних противоречий, которые не привели к расколу только благодаря иерархии, опирающейся на королевскую власть. Название «Англиканская церковь» стало употребляться с 1851 г. В ней сосуществовали общины разного типа. Одни из них тяготели к реформационному, евангелическому учению и устройству. Другие ориентировались на восстановление католического учения и ритуала (мессы, почитания девы Марии и святых), стремились к общению с восточными церквями и римской церковью. Они получили название «англокатоликов». Группа теологов и священников в Оксфордском университете под руководством Эдварда Бувера Пьюзи (1800—1882) и Джона Ньюмена (1801—1890), который позднее перешел в католицизм и был возведен папой Львом XIII в кардиналы, провозгласила возврат к первоначальному христианству и традиции древних отцов церкви. Эта тенденция обрела поддержку среди английской аристократии и в палате лордов. На этой основе выросло прокатолическое крыло англиканства, названное Партией Высокой церкви. В

«Высокой церкви» были восстановлены мужские и женские монастыри, пропагандировались литургические формы, в которых сохранялись начала католического культа, в том числе поклонение Святым Дарам во время евхаристии, последнее помазание больных (соборование), тайная исповедь, крестные ходы и т. п. «Высокая церковь» особенно подчеркивала верховенство монарха, власть англиканской иерархии и соборный характер церкви.

В противовес аристократической партии возникло протестантское крыло англиканства, так называемая «Низкая церковь». В ней подчеркивались пиетистские формы индивидуальной набожности, внутренняя религиозность ставилась выше догматических вопросов. «Низкая церковь» обнаружила отчетливые тенденции сближения с пресвитерианами и методистами. Последователи этой группировки сохранили литургический кодекс «Книги общих молитв». Но центральным моментом их богослужения стала не евхаристическая вечеря, а проповедь. Более открытые в догматических вопросах священники из «Низкой церкви» начали предоставлять амвоны проповедникам других исповеданий. В 1850—1851 гг. развилось еще одно направление в англиканской церкви, характеризующееся модернизмом, так называемая «Широкая церковь». Либеральное англиканство стремилось приспособить религиозную жизнь к формам социального бытия Нового времени. Следует подчеркнуть, что ни «Высокая», или «Англокатолическая», церковь, ни «Низкая» церковь не стали отдельными образованиями с организационной точки зрения. Они явились лишь направлениями в англиканстве. Наблюдается сосуществование этих тенденций в одних и тех же общинах.

В Англии, как и на континенте, во второй половине XIX в. нарастали стремления к созданию международных центров различных протестантских конфессий. С 1881 г. методисты, общины которых приняли организацию, близкую к пресвитерианству, создали Всемирный методистский совет.

Протестантские деноминации, особенно братские церкви, утвердившиеся в Северной Америке, пережили там в первой половине XIX в. значительный подъем и начали активную проповедь в Старом Свете и во всем мире. Борьба квакеров и других церквей против рабства способствовала прекращению легальной работорговли в Англии и США и отмене рабства в США. В первой же половине века баптисты США стали учреждать свои региональные и общенациональные организации (конвенты, конвенции) для координации деятельности. Наиболее влиятельной из них стало «Трехгодичное собрание», которое разделилось в 1844—1845 гг. после того, как из него вышли белые баптисты. Баптистские объединения США занялись активной миссией, в результате которой общины этого исповедания возникли в странах Европы.

Во второй половине XIX в. баптизм из Германии распространился в Российской империи, первоначально на Украине, в Закавказье и Прибалтике. В 70-х годах XIX в. в Петербурге под влиянием лорда Редстока появилось близкое к баптизму течение евангельских христиан. Первым русским баптистом считается Никита Воронин, купец, крещеный в 1867 г. в Тифлисе. Появление баптистов, евангельских христиан было встречено недоброжелательно государственной церковью и правительством империи.

Вторая волна американского «ривайвала» (возрождения, пробуждения) привела к возникновению в США и последующему распространению в Европе и мире новых протестантских конфессий. Это религиозное пробуждение выросло на фоне социальных противоречий и бедствий из оппозиции низших слоев населения против окостенения существовавших церковных форм и чрезмерного оптимизма либеральной теологии. На этой волне появились многие новые группировки, провозглашающие возврат к чистому Евангелию и к религии Святого Духа. Еще в первые годы XIX в. под влиянием проповеднической деятельности пасторов Бартона Стоуна (1772—1844), Томаса Кэмпбелла (1765—1854) и его сына Александра (1788—1866) возникли общины, именуемые «Учениками Христа». Они провозгласили девиз: «Там, где Библия говорит, говорим и мы, где Библия молчит, и мы молчим». «Ученики Христа» признали главенство Евангелия над книгами Ветхого Завета. Основным требованием этого движения стало внутреннее возрождение каждого христианина. Оно активно основывало воскресные школы и миссионерские кружки. Новая деноминация развивала оживленную экуменическую деятельность, стремясь найти в «чистом Евангелии» общую основу всех христианских вероисповеданий.

В первой половине XIX в. из методистского движения возникли так называемые «группы освящения». Многие из них считали себя общинами ортодоксальных последователей уэслианства, протестующими против отхода от истонных начал методизма. По их мнению, разрастание управленческого аппарата в методистской церкви стало препятствием для достижения личного освящения. Многие сторонники доктрины «освящения» поддерживали учение о двухступенчатости достижения спасения. Согласно этой доктрине, первая ступень заключается в оправдании, вторая — в стяжании высшего уровня внутреннего очищения посредством Святого Духа. Большинство «групп освящения» провозгласило также доктрину скорого второго пришествия Христа и создания царства Божьего на земле.

Радикальной формой «групп освящения» явились общины пятидесятников. Истоки движения пятидесятников восходят еще к первой волне религиозного возрождения времен Джонатана Эдвардса и Джорджа

Уайтфилда, то есть к середине XVIII в. В XIX в. пятидесятники усилились и привлекли в свои общины многих методистов и пресвитериан. В основу своего учения новая деноминация приняла изложенный в новозаветной книге «Деяния апостолов» (2 : 1—18) рассказ о сошествии на апостолов Святого Духа на пятидесятый день после Пасхи. Последователи этого движения утверждают, что каждый истинный христианин может получить видимые дары Святого Духа: способность к пророчеству, исцелению больных, говорению на иных языках (глоссолалия) и т. п. Пятидесятники близки по своему вероучению и порядку богослужения к баптистам, но подчеркивают «крещение Святым Духом».

В начале 30-х годов XIX в. в США от баптизма отпочковалось религиозное течение адвентистов (лат. «adventus» — «пришествие»). Его возникновение связано с усилением эсхатологических настроений среди американских фермеров. Этому способствовали неурожаи вследствие стихийных бедствий, охвативших ряд штатов. В такой обстановке впечатляющим оказалось выступление проповедника баптистской общины города Хэмптон, обнищавшего фермера Уильяма Миллера (1782—1849), который летом 1831 г. объявил, что вычислил дату второго пришествия Христа — 21 марта 1843 г. В 1843 г. он выпустил книгу «Доказательства Писания и истории о втором пришествии Христа в 1843 г., изложенные в обзоре докладов». Хотя пророчество не сбылось, множество сторонников Миллера осталось под его влиянием и основало объединение адвентистов, или христиан, ожидающих второе пришествие Иисуса Христа. Преемники Миллера старались более не называть точных сроков второго пришествия. Один из лидеров новой деноминации, Хайрам Эдсон, объяснил, что в 1844 г. Христос вступил в «святая святых» не земного, но небесного храма и потому следует верить в близость Его второго пришествия.

Из движения адвентистов первого дня, которое отличалось актуальным эсхатологизмом, ожиданием немедленного пришествия, выделилось более умеренное крыло, основавшее в 1844 г. группировку адвентистов седьмого дня (АСД). Значительную роль в этом сыграла визионерка Эллен Уайт (1827—1915), которая первой стала распространять новое учение. Она провозгласила «откровение» о праздновании субботы вместо воскресенья и «санитарную реформу», которая должна подготовить тело человека к воскресению. Санитарная реформа означала запрет на потребление свинины, чая, кофе, табака, алкоголя, на использование ряда медикаментов.

Вероучение адвентистов во многом сходно с баптистским. Они также признают крещение только взрослых по вере. Отличается оно эсхатологией, утверждением уже начавшегося второго пришествия Христа и решением вопроса о посмертной судьбе человека. Адвентисты не счи-

тают душу бессмертной и учат, что она умирает и воскресает вместе с телом. Тем не менее они утверждают, что каждый человек «записан» у Бога, который может его воскресить. Эта участь человека после его смерти зависит от его заслуг, которые определяют, будет ли он иметь участие в «первом воскрешении» — верующих. Воскрешенные праведники получают вечную жизнь сначала в тысячелетнем царстве Христа на небе, а потом на обновленной земле, тогда как грешники будут воскрешены только для того, чтобы после последнего Суда подвергнуться вместе с сатаной окончательному уничтожению. Часть адвентистов исповедует миллениаризм (хилиазм), или учение о тысячелетнем царстве Христа, которое должно предшествовать концу света, другие адвентисты миллениаризм отрицают. Адвентисты седьмого дня считают себя «Церковью — остатком», то есть остатком призванного «народа Божия». Одним из признаков этого они полагают дарованную Эллен Уайт способность пророчества. В 80-х годах XIX в. эта конфессия появилась и в России, главным образом, среди немецких переселенцев в Таврической губернии, на Дону, Кубани, в Поволжье и Прибалтике. Ее появление было встречено преследованиями со стороны государственной церкви и правительства.

В XIX в. появились и такие течения, которые отнесены к так называемому «маргинальному протестантизму», не только вследствие сравнительно небольшого числа последователей, но и потому, что они ввели положения вероучения, не свойственные большинству христианских конфессий. Одно из них — Церковь святых последнего дня, или мормоны. Она была основана визионером Джозефом Смитом (1805—1844), автором священной «Книги Мормона». Его интерпретация Библии далеко отошла от ортодоксального христианства. Мормоны создали собственное понимание всемирной истории и христианства, в котором прославили завоевание американского континента расой белых «неофитов», якобы выходцев одного из колен Израилевых, бежавших из Палестины перед Вавилонским пленом. Мормоны сначала стремились основать автономные общины, собственное государство, руководствующееся своим законодательством. Они признавали полигамию, что в 1895 г. было запрещено президентом США. Мормоны основали свои общины также в Европе и Азии.

В конце XIX в. в США появилась еще одна деноминация — Свидетели Иеговы, которую, как и мормонов, можно причислить к маргинальному христианству, так как она содержит учение, существенно от них отличающееся. Основателем и первым теоретиком этой организации был Чарлз Тейз Рассел (Шарль Руссель, 1852—1916), адвентистский проповедник. Провозглашенное им, а затем его преемником Джозефом Рутерфордом (1869—1942) учение своим отрицанием Троицы и претен-

зией на исключительность противостоит догматике большинства направлений христианства. Учение «свидетелей» концентрируется вокруг веры в единого Бога Иегову. Его высшим творением и духовным сыном признается Христос, который невидимо сошел на землю. Миссией «свидетелей Иеговы» стала с тех пор подготовка почвы для царства Христа на земле. Свидетели Иеговы с начала своего возникновения отличались необычайной ревностью в реализации своей программы. Они создали сплоченную организацию, построенную на строгом уставе, которая стала опорой для их активной миссионерской деятельности во всем мире.

Протестантская теология в XIX в.

В конце XVIII—XIX вв. возникло еще и сейчас считающееся почти каноническим разделение теологии на три группы дисциплин: историческую теологию (учение о Ветхом и Новом Заветах, история Церкви, история миссии, история догматики, история теологии); систематическую теологию (теологическая энциклопедия, методология, догматика, этика, философия религии и т. п.); практическую теологию (литургия, гомилетика, катехетика, церковное право и т. п.).

Хотя реформаторы выступали против философии, в XIX в. она настолько овладевает теологией, что экзегетика и герменевтика, священная история Ветхого и Нового Заветов, даже изложение догматики строятся в зависимости от учений Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Модернистское протестантское богословие XIX в. получило название «либеральной теологии», так как его общей чертой было усвоение принципа либерализма (от лат. *liberalis* — свободный), принципа автономии субъекта, свободы разума, частной инициативы.

К синтезу теологии Реформации с философией Нового времени стремились Готлиб Христоф Гарлесс (1806—1879), лейпцигский профессор, написавший с позиций консервативного лютеранства книгу об отношении христианства к жизненным проблемам современности и культуры (1866), и представители Эрлангенской теологической школы Иоанн Христиан Гофман (1810—1877), опубликовавший среди прочего «Энциклопедию теологии» (1879), Франц Германн Рейнгольд Франк (1827—1894), опубликовавший труды «Теология формулы согласия» (1858—1865), «История и критика новейшей теологии» (1894). На теологов этой школы повлияли Кант, Гегель, Шеллинг и в особенности Шлейермахер. Достоверность христианского вероучения эрлангенцы основывали на религиозном опыте. В центре учения Ф. Франка, признанного самым значительным теологом этой школы, стоит вопрос о субъекте религиозного опыта, конкретном индивиде. Эрлангенцы рас-

сма тривали антропологические предпосылки религиозного опыта. Благодаря, по мнению Франка, начинает действовать в таинственной глубине бессознательной основы жизни. Религиозный опыт они связывали с осознанием личностью своей приверженности к христианству. Исходя из переживаний «оправдания верой», «обращения», они пытались показать, что этот опыт удостоверяет бытие Бога. Эти попытки вызвали критику эрлангенцев со стороны других теологов, упрекавших их в том, что они поставили истину догмы в зависимость от переживаний человека.

Основатель «Новой Тюбингенской школы» Фердинанд Баур (1792—1860), следуя философско-исторической концепции Гегеля, истолковывает историю христианства как становление абсолютного сознания истины. В работах «Критические исследования канонических евангелий, их взаимоотношения, их характера и происхождения» (1847), «Лекции по истории христианских догматов» (1865—1867), «Христианство и христианская церковь первых трех столетий» (1853) и др. Баур рассматривает становление новозаветных текстов и христианского вероучения как результат борьбы между различными группировками христиан, выдвигающими разные исторически обусловленные, основывающиеся на логике развития духа идеи, борьбы тенденций иудео-христианской (петринисты) и христиан из язычников (паулинисты), настаивающих вслед за апостолом Павлом на том, что оправдание дается не делами закона, а верой в распятого Христа. Учениками Баура жизнь Иисуса сделана предметом критического исследования, как и жизнь любого другого исторического персонажа, более того, поставлен вопрос о том, историчен ли сам образ Иисуса или является персонификацией самосознания христианской общины. Давид Штраус (1808—1874), ученик Баура и младогегельянец по своей философской ориентации, опубликовал в 1835—1836 гг. два тома книги «Жизнь Иисуса, критически переработанная». В ней он рассматривает христианство как религию абсолютной идеи человечества, продукт истории человеческого духа; в христианстве, по его мнению, истина высказывается в форме, обусловленной уровнем исторического развития, прежде всего в форме мифа — стихийно складывающегося в сознании человека представления, в котором очеловечивается космос. Историческое существование Иисуса, с точки зрения Штрауса, предстает в Новом Завете настолько закрытым мифами, что может рассматриваться как несущественное для христианства. Это способствовало тому, что сторонники другого, также базирующегося на младогегельянстве направления исследования Библии, объявили мифом само историческое существование Иисуса (Б. Бауэр, мифологическая школа). Либеральные теологи отверг-

ли традиционное учение о Троице, боговоплощении, божественности Христа, его непорочном рождении, чудесах, спасительном значении его смерти на кресте, телесном воскресении, реальности чуда Пятидесятницы, а также учение о сотворении Богом мира и человека, грехопадении, первородном грехе. Они создали образ «либерального» исторического Иисуса.

Либеральная теология второй половины XIX — начала XX в., достигшая в этот период наибольшего влияния, занималась перестройкой богословия на базе неокантианства. Согласно Альбрехту Ритчлю (1822—1889), ученику Баура, профессору систематической теологии в Бонне и Геттингене, богословие вообще не должно заниматься такими вопросами, как «что есть Бог» или «кто по своей природе Иисус Христос». В своих трудах «Христианское учение об оправдании и примирении» (Т. 1—3, 1870—1874), «История пиетизма» (Т. 1—3, 1880—1886) он истолковывает христианское учение о спасении в духе социально-нравственной эволюции человека. Согласно Ритчлю, речь в теологии должна идти о ценности веры в Бога или в божественность Иисуса. Истинным и единственным смыслом любви к Богу, средоточием христианства является любовь к ближнему, реализующаяся конкретно, практически в общественной жизни, в том числе и в профессиональной деятельности. Онтологическое содержание религиозного учения снимается его этической интерпретацией, разъяснением того, какую ценность имеют для человека основные положения вероучения. Так, «царство Божие» для Ритчля — это цель истории, высшее благо, которое должно быть реализовано постепенно посредством нравственных усилий человечества. Эта концепция представляет собой перенос на теологическую почву кантианского учения о царстве нравственной свободы. Ученики Ритчля довели этизацию христианства до логического конца. Адольф Гарнак (1851—1930) в работе «Сущность христианства» (1900) и в многотомной «Истории догматов» (1886—1890) утверждал, что простая нравственная проповедь человека Иисуса была искажена привнесением греческой метафизики, но все последующее развитие культуры представляло собой воплощение нравственных христианских принципов.

Идеи либеральной теологии обретают свои организационные формы; в начале XX в. в Англии вокруг Кембриджского университета создается модернистский союз священников, издается журнал «Либеральный священник». Либеральная теология получила значительное распространение в США, особенно в так называемой Чикагской теологической школе (Ш. Мэтьюс и др.), последователи которой базировались на философских идеях прагматизма. С либеральной теологией было связано движение «социального евангелия», виднейшим представителем которого был Уолтер Раушенбуш (1861—1918), разрабатывавший идею

«христианского социализма». Либеральная теология была не только попыткой разрешения трудностей, перед которыми христианство было поставлено развитием науки, но и приспособлением к условиям индустриальных стран, к выходу на общественную арену рабочего движения.

Протестантизм в XX в.

В настоящее время христиане, насчитывающие около миллиарда человек, принадлежат более чем к 20 780 различным деноминациям, подавляющее большинство которых являются протестантскими, хотя число последователей протестантизма составляет около 408 млн. Значительной конфессией протестантизма в XX в. осталось лютеранство, которое проникло в Соединенные Штаты Америки, в Южную Америку и вместе с миссионерским движением в Азию (главным образом в Индию) и в Африку (в прежние немецкие колонии). Теперь в мире существуют 192 лютеранские церкви, общее число последователей лютеранства превысило 80 млн. христиан, из которых более двух третей проживают в Германии и скандинавских странах. На рубеже XIX и XX вв. явились первые признаки возвращения теологии к старолютеранской традиции и попытки консолидировать все лютеранские группировки в одну организационную целостность. Объединительные тенденции привели к образованию Всемирной лютеранской федерации, включающей в свой состав около двух третей лютеранских церквей. «Лундская декларация», провозглашенная в 1947 г., признает в качестве вероучительной платформы федерации Библию как единственный и непогрешимый источник веры и деятельности лютеранских церквей. Кроме того, принято, что «Аутсбургское исповедание» и «Катехизис» Лютера являются аутентичным изложением Слова Божьего. Всемирная лютеранская федерация не является правящей организацией по отношению к отдельным членам церкви. Ее цель — налаживание взаимопомощи между церквами и обмен опытом. Во главе федерации стоит президент, избираемый на 5 лет. В структуре федерации существуют Национальные комитеты, которые координируют деятельность лютеранских церквей в различных странах.

В начале XX в. в Российской империи (без Прибалтики) было около 200 лютеранских церквей, около миллиона прихожан, в подавляющем большинстве немцев. После революции и образования СССР Евангелическо-лютеранская церковь России, созданная еще в 1711 г., испытывала все возрастающее давление властей, воздействие социальных и культурных преобразований. К началу Второй мировой войны она практически перестала существовать. В послевоенное время в СССР действовали три независимые лютеранские консистории в Эстонии, Латвии и

Литве. К 1985 г. в стране насчитывалось до 580 общин, а в 1991 г. их было уже 675. В настоящее время в Российской Федерации зарегистрировано более 130 лютеранских общин, принадлежащих к независимым церквям — Евангелическо-лютеранской церкви (созданной в 1832 г. и вновь организованной в 1991 г.), Евангелическо-лютеранской церкви Ингрии (созданной в XVII в. и восстановленной в 1970 г.), Единой евангелическо-лютеранской церкви России, созданной в 1711 г. и возрожденной в 1991 г.

Кальвинистские реформатские церкви сохранили свое влияние в Швейцарии, Голландии, Шотландии, США, Англии, ФРГ, Канаде, Австралии. В СССР немногочисленные общины реформатов существовали в Закарпатье. Зарегистрирован Союз евангелическо-реформатских церквей в современной Российской Федерации. В мире насчитывают около 50 млн. пресвитериан. Шотландская пресвитерианская церковь остается государственной, но пользуется с 1921 г. полной свободой и автономией в религиозных вопросах. Ее вероучительные основы изложены в разработанной в 1923 г. «Конституции Шотландской Церкви, касающейся духовных вопросов», а литургия совершается в соответствии с «Директивами общинного культа», одобренными в 1945 г. Шотландская церковь состоит из 12 провинций и имеет многие миссионерские центры. По образцу шотландского пресвитерианства во многих колониях и доминионах Британской империи возникли аналогичные церкви, опирающиеся на принципы кальвинизма.

На рубеже XIX и XX вв. обрели полную религиозную свободу конгрегационалисты. Их общины насчитывают в мире около 4 млн. членов, большинство из которых живет в США.

Значительная часть кальвинистских церквей стремилась сохранить свою вероучительную и организационную специфику. Однако общие миссионерские задачи и необходимость помощи некоторым кальвинистским общинам обусловили создание в 1937 г. Всемирного Альянса реформатских церквей с резиденцией в Женеве. К Альянсу принадлежит одна треть церквей, считающих себя кальвинистскими по происхождению. Это, главным образом, пресвитерианские церкви Европы и Латинской Америки. Ассамблея Альянса собирается каждые два года в Женеве. Всемирный альянс уважает полную автономию каждой из церквей, являющихся его членами. Альянс исполняет исключительно совещательную роль и не посягает на власть над общинами.

В XX в. обрело новое самопонимание англиканство. Оно сознает себя теперь как всемирное содружество национальных или региональных самоуправляющихся христианских церквей, находящихся в евхаристическом общении друг с другом. В мире насчитывается свыше 70 млн. англикан. Англиканские церкви (25 церквей и 6 церковных органи-

заций) существуют в Англии (государственная), Шотландии, Ирландии, США, Канаде, Новой Зеландии и других странах. Они входят в Англиканский союз церквей и имеют консультативный орган — Ламбетские конференции (по названию Ламбетского дворца в Лондоне), созываемые архиепископом Кентерберийским с середины XIX в. каждые десять лет. Эти церкви управляются законодательными синодами, включающими епископат, священников и мирян. Епископы выбираются синодами во всех церквях, за исключением церкви Англии, которая как государственная подчиняется короне. Монарх является при этом не главой церкви, но верховной властью в ней. Корона назначает архиепископов и епископов. Именем короля власть над духовенством осуществляют также лорд-канцлер и ректораты важнейших университетов. Высшим законодательным органом является Церковная ассамблея, состоящая из трех палат: епископов, духовенства и мирян. Постановления Церковной ассамблеи должны быть подтверждены комиссией, состоящей из представителей Палаты общин и Палаты лордов, и получить королевскую санкцию.

Церковь в Англии делится на две провинции: Кентерберийскую и Йоркскую. Архиепископ Кентерберийский, имеющий титул примаса всей Англии, обладает верховенством и над диоцезами в странах миссии. Архиепископ Йорка обладает титулом примаса Англии. Священнослужители и епископат англиканских церквей могут состоять в браке. В последнее время к священству допущены и женщины. Англиканские церкви разных стран вступили в евхаристическое общение со старокаатоликами, лютеранскими церквями Швеции и Финляндии и другими протестантскими церквями, активно участвуют в локальных и национальных межконфессиональных церковных советах и союзах, в экуменическом движении. Англиканские церкви стараются поддержать богослужebное единообразие. «Книга общих молитв» объединяет англикан в единое содружество больше, чем «39 статей» вероучения. В англиканском сборнике богослужebных песнопений соседствуют гимны Бернара Клервоского и Фомы Аквинского с гимнами Лютера, пуритан-кальвинистов и пиетистов.

В современном англиканстве вырисовываются новые тенденции, и разница между «Высокой» и «Низкой» церковью начинает стираться. Многие англикане желают, как это выразил один епископ, чтобы англиканство стало более католическим в богослужении, более евангелическим в молитве и более современным по духу. Под влиянием американских теологов усиливается радикальная теология. Выразителем этой тенденции стал епископ Вулвичский Джон Робинсон (1919—1983), книга которого «Быть честным перед Богом» (1963) приобрела широкую известность. Традиционалисты, напротив, отрицают слишком широкие

экуменические тенденции и смелые теологические проекты, ищут сближения с православием, старокаатоликами и католицизмом. Нарастающее обмирщение английского общества, разногласия в среде самой иерархии и духовенства ставят сегодня перед англиканской церковью новые проблемы, разрешение которых представляет трудность для традиционного крыла англиканства.

Укрепились в XX в. и методистские церкви в США, Великобритании, Австралии и Южной Корее. Последователями методизма являются около 32 млн. человек. Методистская церковь существует и в России.

В братских церквях в XX в. усиливались, как и во всех почти протестантских деноминациях, стремления к организации во всемирном масштабе и к миссии. Общины квакеров, существующие в США, Англии, Канаде и некоторых других странах, создали «Всемирный консультативный комитет друзей». Квакеры насчитывают теперь около 200 тыс. членов, из них 120 тыс. в США. Они ведут активную миссионерскую деятельность и занимаются благотворительностью. Центральным пунктом их религиозности остается внутреннее освящение. Библия признается единственным источником истолкования внутреннего откровения. «Внутренний свет» ранее побуждал квакеров к пророчествам в момент мистической экзальтации. В квакерских богослужениях не было ритуала и таинств, важным было «сознание связи с Христом». Квакерское собрание сводилось к безмолвному созерцанию, которое прерывалось только пророчествами, молитвами и чтением Библии. В последнее время у квакеров наметилась новая тенденция так называемого «программного квакерства», которое предписывает ритуализированные публичные богослужения. Первоначальный стихийный профетизм уступает место институционализированным литургическим формам. Богослужебные собрания общины квакеров проводятся ежемесячно. Один раз в квартал собирается более обширное объединение квакеров. Координация деятельности «Друзей» осуществляется на «деловых» собраниях общин. В общественной жизни квакеры отличаются моральным ригоризмом, отрицательным отношением к военной службе с оружием в руках. Они принимали деятельное участие в различных миротворческих акциях, что было отмечено присуждением в 1947 г. американской и английской организациям «Друзей» Нобелевской премии мира. С 1995 г. в России существует Московское религиозное объединение квакеров.

В XX в. баптизм стал одной из самых многочисленных конфессий протестантизма. Баптистские церкви существуют более чем в 122 странах. Они образуют федерации, не имеющие строгого организационного характера. Это так называемые «унии», «союзы», «конвенты», которые объединяют общины баптистов в определенных странах. Наиболее крупные баптистские организации созданы в США. Сильнейшие из

них — Южный баптистский конвент, Американские баптистские церкви в США (прежний Северный баптистский конвент), Национальный баптистский конвент в США и Национальный баптистский конвент в Америке. В 1905 г. на первом конгрессе в Лондоне образован Всемирный союз баптистов, который в настоящее время насчитывает 143 союза с общим числом членов более 35 млн. человек. С детьми, молодежью и «друзьями» («приближенными») последователи баптизма насчитывают свыше 75 млн. человек. С 1905 г. численность баптистов в мире увеличилась в пять раз. Баптисты являются одним из самых жизнеспособных направлений протестантизма. Утверждение баптистами отделения церкви от государства, их веротерпимость, негативное отношение ко всем видам дискриминации, особенно на расовой основе, создали к баптистам благоприятное отношение в демократических обществах. В США значительная часть негритянского населения принадлежит к баптистам.

Учение баптистов опирается в своих основах на кальвинизм. Единственной нормой вероучения признается Библия. Существуют исповедания веры баптистов, наиболее авторитетные — Филадельфийское 1742 г. и Гэмпширское 1832 г., но они не считаются обязательными. Баптисты признают крещение только взрослых, т. е. людей, способных к сознательному принятию христианской веры. Вечеря Господня понимается только как символический обряд. Устройство баптистских церквей — пресвитерианско-конгрегационалистское. Общины избирают духовных служителей — пресвитеров и диаконов. Духовные лица принимают посвящение через рукоположение.

В Российской империи в начале XX в. отмечался рост баптистских и евангелистских общин. Вплоть до указа о веротерпимости 1905 г. молитвенные собрания баптистов и евангельских христиан запрещались, суровые уголовные наказания налагались за миссионерскую деятельность. В 1905 г. с выходом указа о веротерпимости и манифеста о даровании гражданских свобод были созданы «Союз баптистов» во главе с П. В. Павловым и М. Д. Тимошенко и «Союз евангелистов» во главе с И. С. Прохановым. После февральской революции 1917 г. оба союза активизировали свою деятельность, и период с 1917 по 1927 г. признается последователями этого движения «золотым десятилетием». В условиях НЭПа евангельские христиане и баптисты, к которым Советское правительство относилось более благосклонно как к религиозным организациям, не связанным с царизмом и даже пострадавшим от него, наращивают свою активность и численность. К концу 20-х годов они возросли по сравнению с 1917 г. примерно в пять раз, со 150—200 тыс. человек до почти миллиона. С 1918 г. баптисты создавали сельскохозяйственные общины и кооперативы, вели борьбу с неграмотностью, алкоголизмом,

курением, распространяли передовые методы хозяйствования, выпускали обширную религиозную и просветительскую литературу, издавали журналы и газеты. Были созданы христианские молодежные организации, библейские курсы для подготовки проповедников.

С изменением политики по отношению к религиозным организациям и введением «Законодательства о религиозных культах» от 1929 г. большинство общин евангельских христиан и баптистов было закрыто в административном порядке (к 1932 г.). Практически прекратили свое существование оба союза. Но во время Великой Отечественной войны запретительные меры были несколько ослаблены. В мае 1942 г. лидеры евангельско-баптистского движения обратились к членам церкви с патристическим воззванием. В 1944 г. была создана единая организация — Союз евангельских христиан-баптистов СССР, к которой в 1945 г. присоединилась часть пятидесятников, а в 1963 г. — братские меннониты. В послевоенные годы ряды евангельских христиан-баптистов выросли, численность церкви достигла 200 тыс. человек. Началось издание журнала «Братский вестник». Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) представлял в международных организациях: Всемирном союзе баптистов, Всемирном совете церквей и др., осуществлял подготовку кадров (заочные библейские курсы). Через пресвитерские советы, старших пресвитеров (по республикам, группам областей и областям) ВСЕХБ руководил деятельностью местных общин.

В 1960 г. началась новая активизация административной борьбы с религией, было закрыто множество молитвенных домов. Руководство ВСЕХБ было вынуждено принять «Положение о ВСЕХБ» и «Инструктивное письмо старшим пресвитерам», в которых ограничивались традиционные баптистские свободы крещения по вере и проповеди. Запрещалось, например, крестить учащихся, студентов и военнослужащих, допускать к проповеди членов других общин. Это породило движение протеста, возглавленное с 1961 г. «инициативной группой», а с 1962 г. «Оргкомитетом» по созыву съезда ЕХБ, который не собирался с 1926 г. Это движение стало выпускать неподцензурные журналы «Вестник спасения», затем — «Вестник Истины» и «Братский листок». Движение, поддержанное многими общинами, особенно незарегистрированными, стало значительным и вышло из-под руководства ВСЕХБ. В этих условиях ВСЕХБ провел в 1963 г. съезд, отменивший документы 1960 г. и принявший устав союза ЕХБ. Тем не менее из ВСЕХБ выделилась группировка, которая была с 1965 г. возглавлена Советом церквей ЕХБ. Его руководители потребовали усилить религиозное воспитание детей и молодежи, вели борьбу за гражданские права верующих, свободу проповеди и активной миссионерской деятельности, против сущест-

вовавшего законодательства о религиозных культах и практики его применения.

Со второй половины 70-х годов, когда некоторые общины стали регистрироваться в качестве независимых, постепенно сложились три самостоятельные организации: Союз ЕХБ России, Совет церквей ЕХБ и автономные церкви ЕХБ. В 1989 г. образовался Братский Совет независимых церквей ЕХБ Южного региона, объединивший автономные церкви Донецкой, Ворошиловградской и Ростовской областей, Краснодарского и Ставропольского краев. С конца 80-х годов начался выход из Союза ЕХБ христиан веры евангельской (пятидесятников) и формирование ими своего союзного объединения, образованы Союз ХВЕ РСФСР и Союз ХВЕ Украины.

Богослужебные собрания в церквях ЕХБ проводятся по воскресеньям, а также в другие предусмотренные дни, в дни праздников: Рождества, Нового года, Крещения Господня, Сретения, Благовещения, Пасхи, Вознесения, Троицы, Преображения, а также в дни особых праздников Союза ЕХБ — «Праздника Жатвы», подводящего итоги евангелизационной, миссионерской деятельности, и «Дня единства». Главные обряды — крещение, хлебопреломление (совершаемое раз в месяц) и рукоположение (пресвитеров). Богослужение состоит из чтения Библии, проповедей, молитв и пения религиозных гимнов. В настоящее время численность церквей ЕХБ в России достигает 100 тыс. членов. Издается журнал «Братский вестник». Созданы Московская богословская семинария и Московский заочный библейский институт. Совет церквей ЕХБ объединяет около 400 общин, свыше 20 тыс. верующих.

Еще в начале XX в. пятидесятники разделились на несколько направлений. Наиболее крупными объединениями являются «Церковь Бога», «Ассамблеи Бога», «Объединенная пятидесятническая церковь», распространенные в США и странах Латинской Америки. С 1947 г. существует Всемирная пятидесятническая конференция, которая собирается один раз в три года. Со второй половины XX в. наблюдался значительный рост общин пятидесятников и распространение этой конфессии в разных странах. Пятидесятники — одна из самых крупных и постоянно растущих конфессий, насчитывающая свыше 51 млн. членов различных церквей и более 11 млн. сочувствующих и практикующих крещение Святым Духом и глоссолалию в других деноминациях. С 60-х годов учение об «освящении» и «дарах Святого Духа» актуализировано в других протестантских деноминациях «харизматическим движением», оказавшим влияние и на католиков, особенно в Латинской Америке. В России сторонники пятидесятнического унитариянства называют себя «евангельскими христианами в духе апостолов». Наиболее распространенным направлением в России являются «христиане веры евангель-

ской», признающие Троицу. С 1991 г. существует Союз христиан веры евангельской Российской Федерации, Российский союз христиан веры евангельской — «Церковь Божия», Союз церквей веры евангельской в духе апостолов и Ассоциация христианских миссий, в которую входят некоторые общины пятидесятников.

Укрепили свою международную организацию — Всемирную конференцию — и меннониты, которых в мире насчитывается около 500 тыс. человек. Они проживают в США, Канаде, Голландии, ФРГ и других странах. В России меннониты разделились на церковных и братских, крестящих погружением. В связи с выездом немцев из России на историческую родину численность меннонитов резко сократилась. Меннониты сохраняют принципы кальвинистского вероучения, одобренные на Дордрехтском соборе. Они подчеркивают отделение церкви от государства, требуя послушания светским законам. Многие меннониты все же избегают воинской службы. Меннониты провозглашают крайне пуританские положения кальвинистской этики, отвергают развод и современную моду. Крещение в форме обливания или погружения совершается с 14 лет. С обрядом крещения соединяется церемония омовения ног. Меннониты внесли значительный вклад в борьбу против работорговли, за права человека, известны своей благотворительностью.

Общины гернгутеров приобретают в XX в. все более характер миссионерских станций. Их общественная организация опирается на устав, разработанный в 1931 г. Гернгутеры не имеют обязательных догматических положений. Они принимают и лютеранское Аугсбургское, и кальвинистское Вестминстерское исповедания, и 39 статей англиканского вероучения. Их доктрина основывается на обязанности проповеди Слова Божия и свидетельства его посредством благотворительности. Теперь гернгутерские миссии можно встретить у подножья Гималаев и на Аляске. Гернгутеры признают крещение детей, конфирмацию и обряд евхаристической вечери, которая совершается шесть раз в году. Члены братств обязаны вступать в брак между собой. Отдельные общины управляются пасторами и советами старейшин.

С начала XX в. общины унитариев появились в разных странах Европы и Северной Америки. С 1932 г. действует Международный союз либерального христианства и защитников свободы религии, к которому принадлежит много общин унитаристского христианства.

Усилились в XX в. общины адвентистов седьмого дня (около 36 тыс. общин в 209 странах), насчитывающие более 9 млн. членов. Они организованы в международном масштабе и возглавляются Генеральной конференцией АСД (с 1863 г.). Богослужения адвентистов подобны баптистским, отличаясь празднованием субботы и обрядом взаимного омовения ног, который проводится перед хлебопреломлением в одну из

суббот каждого квартала. Обязательной для адвентистов является уплата десятины со всех доходов в пользу организации. Строгие адвентисты являются, как правило, вегетарианцами. В соответствии с обосновывающим санитарную реформу положением о том, что тело человека есть храм Святого Духа и требует благоговейного отношения, заботы и здорового образа жизни, адвентисты всемерно поощряют медицинскую деятельность и создали разветвленную сеть медицинских учреждений (около 500 лечебных заведений в разных странах мира), международную организацию по реабилитации наркоманов и алкоголиков. В Российской империи церкви АСД были легализованы в 1905 г. Это дало адвентистам возможность организационного оформления, активной проповеднической и благотворительной деятельности до 1929 г. К середине 30-х годов были закрыты все молитвенные дома этого вероисповедания. Общины АСД получили возможность легального существования только в конце Великой Отечественной войны, когда был восстановлен их центр — Всесоюзный совет адвентистов седьмого дня, просуществовавший до 1960 г. С конца 70-х годов вновь создаются республиканские центры АСД (наиболее крупные — союзы АСД в России и на Украине). К 90-м годам XX в. в СССР действовали более 500 общин АСД, насчитывающих около 34 тыс. членов. Они располагали 450 молитвенными домами. В поселке Заокском Тульской области был создан учебно-административный центр с семинарией. Общины АСД объединяются в регионы, или местные конференции, которые входят в союзы или унии, в свою очередь являющиеся подразделениями более крупных соединений этой всемирной организации — дивизионов. На Всемирном съезде АСД (Индианополис, США) в 1990 г. адвентисты СССР были признаны «одиннадцатым дивизионом». Продолжает развиваться церковь АСД и в современной Российской Федерации.

«Свидетели Иеговы» в период между мировыми войнами создали обширную и многослойную организацию, которая включает «Общество исследователей Священного Писания» и другие структуры. Они развили интенсивную миссионерскую деятельность. Президенты этого общества Дж. Резерфорд и Н. Кнорр провозгласили, что «второе пришествие Христа» уже совершилось в 1914 г., но незримо. В 1931 г. было объявлено о создании теократической организации «Общества свидетелей Иеговы». Вероучение иеговизма значительно отличается от других конфессий христианства. Они отрицают Троицу и учат о единственном Боге — Иегове. Христа иеговисты считают высшим сверхъестественным существом, сотворенным Богом. После своего воплощения в человеческий образ и воскресения Христос, объединяя 144 тысячи избранных — «свидетелей Иеговы», готовит на земле войну с восставшим против Бога сатаной. «Свидетели» предрекают близкую решающую

битву Иеговы против сил сатаны — «армагеддон», в результате которой дьявол и его сторонники погибнут, а «свидетели» будут жить в новом мире — едином теократическом государстве во главе с Христом. Иеговисты отрицают бессмертие души, признавая воскресение верных последователей Иеговы. Хотя они сравнительно немногочисленны (около 3 млн. 600 тыс. человек), их журналы «Сторожевая башня» и другие издаются на многих языках большими тиражами. Штаб этой централизованной организации, имеющей ответвления во многих странах мира, находится в Бруклине (предмесье Нью-Йорка, США). Во главе стоит президент, пользующийся неограниченной властью. Группы свидетелей Иеговы подвергались в СССР ограничениям. В современной Российской Федерации создан Управленческий центр региональной организации Свидетелей Иеговы (Санкт-Петербург), объединяющий более 120 общин этого направления, которые развили бурную миссионерскую деятельность.

Протестантская теология и философия в первой половине XX в.

К. Барт. Дialeктическая теология. В начале XX в. в протестантизме усилилось ортодоксальное направление, обвинявшее либеральную теологию в отступлении от вероучения. В США оформился так называемый фундаментализм (от выпускавшегося с 1912 г. издания «Основы»), который занял неприязненную позицию по отношению к модернизации христианства и потребовал принимать в качестве фундамента вероучения богодухновенность канонических книг Библии, учение о божественной природе Иисуса Христа, о его непорочном зачатии, искупительной жертве, телесном воскресении и втором пришествии. В 1919 г. была создана Всемирная христианская фундаменталистская ассоциация. Решающую роль в подрыве влияния либеральной теологии в Европе сыграла Первая мировая война, а в США — кризис 1929—1933 гг., которые показали утопизм исторического оптимизма, идеи гуманистического царства Божия на земле. В Европе, а затем и в США признание получает «теология кризиса», или «дialeктическая теология», которая подчеркивает кризис (греч. «разрыв», «переломный момент», «суд»), разрыв между откровением и естественным познанием и использует экзистенциальную диалектику Серена Кьеркегора (1813—1855), фиксирующую парадоксальные противоречия трагического индивидуального существования.

Создателем диалектической теологии был Карл Барт (1886—1968), швейцарский реформатский священник, профессор систематической теологии в германских университетах (Геттингене, Бонне и др.). За сопро-

тивление вмешательству национал-социалистов в дела протестантской церкви, участие в основанном Мартином Нимёллером (1892—1984) антифашистском движении Барт был выслан из Германии и с 1935 г. жил и работал в Базеле. Концепция Барта осуществляет на новом уровне возврат к протестантской ортодоксии, поэтому диалектическая теология обозначается часто также как неоортодоксия.

Еще в 1919 г. Барт опубликовал «Послание к римлянам» (2-е изд. 1922 г.), в котором резко критиковал либеральную теологию и настаивал на том, что откровение принципиально противостоит всякой философии, естественной теологии и религии, являющейся продуктом стихийного мифотворчества и философского конструирования. Бог, подчеркивает Барт, настолько запределен, что человек вынужден постигать его откровение только в антиномиях и парадоксах, которые воспроизводят непреодолимую границу между человеком и Богом и кризис всех человеческих усилий. С конца 20-х годов Барт разрабатывает систему христианской теологии с целью определить, как божественное откровение входит в человеческую историю. Плодом этих трудов стала много томная «Церковная догматика» (1932—1965). Центром теологии, по Барту, является христология, только в Иисусе Христе постигается человеком бытие Бога и предопределение — божественный выбор рода человеческого как партнера завета любви и боговоплощение в Иисусе. Мысль об абсолютной трансцендентности Бога доводится в теологии Барта до вывода о том, что ничто в мире не может быть признано божественным, ни один социальный институт и движение не могут приблизить мир к царству небесному. Вместе с тем бартианство не было призывом к пассивности. Христиане, подчеркивал Барт, должны занимать критическую и ответственную позицию, даваемую сознанием того, что все подлежит суду Божию. Дистанция и оппозиция к грешному миру открывала возможность нравственной ответственности в политике, критики тоталитаризма и экстремизма.

Диалектическая теология и в послевоенные годы сохранила значительное влияние, способствовала становлению в США неоортодоксии Рейнхольда Нибура (1892—1971) и др. Но она не смогла объединить протестантскую теологию и преодолеть свои внутренние противоречия и разногласия. Крупные теологи, единомышленники Барта — Эмиль Бруннер, Рудольф Бультман, Фридрих Гогартен, Пауль Тиллих, Дитрих Бонхеффер — создали собственные, существенно отличающиеся от бартианства теологические концепции.

Теология Э. Бруннера. Швейцарский реформатский теолог Эмиль Бруннер (1889—1966), профессор Цюрихского университета (с 1924 г.) развивал вместе с Бартом диалектическую теологию и критиковал протестантский либерализм. В 1928 г. он читал курс лекций в США и в

1929 г. издал там книгу «Теология кризиса», способствовавшую возникновению американской неоортодоксии. Но затем Бруннер отходит от основной идеи бартианства о непреодолимой пропасти между Богом и грешным человеком. В ряде сочинений («Природа и благодать», 1934 и др.) Э.Бруннер высказывается за разработку богословской антропологии и «естественной», «философской», теологии, что в глазах Барта выглядело предательством по отношению к богословию. Бруннер утверждает, что во всеобщих антропологических определениях — в разумности, личностности и ответственности человека — заложен некий род «естественного познания» Бога. С одной стороны, Бруннер настаивает на христианском учении об онтологической противоположности Бога и человека, творца и творения, спасителя и спасенного грешника. С другой стороны, он обращает внимание на связь между Богом и человеком, «диалог» между ними.

В своем сочинении по богословской антропологии «Человек в противоречии. Христианское учение об истинном и действительном человеке» (1937) Бруннер рассматривает человека как существо, противоречивость которого нельзя объяснить ни эмпирически, ни априорно-философски, но лишь в свете веры. Только божественное откровение позволяет понять дисгармоничность человека, истолковать ее противоречием между сотворением «по образу Божьему» и грехом, первоначальной «отданностью человека Богу» и ложной самостоятельностью человека. Бруннер признает сохранение и у грешного человека «формальной» богообразности, которая является основой его человечности в двух ее главнейших моментах: словесности и ответственности. Человек, по Бруннеру, — это словесное существо, способное воспринимать слово. Поэтому единственно человек является также существом, воспринимающим слово Божие, что не устраняется даже и в грехопадении. Бруннер считает, что основное значение для христианского понимания человека имеет то, что Бог «открыл себя человеку в слове». Это превращает человека в «теологическое существо», в «ответствующее слову Божию бытие». Человека, заявляет Бруннер, можно понять только как «бытие-в-слове», уразуметь, исходя из слова Божьего. Сущность человека состоит, по Бруннеру, в «ответственности перед божественным словом». Ответственность эта является не просто атрибутом, но самой «субстанцией человека». То, что делает человека личностью, представляет собой «слово самооткровения» Бога. В самостоятельном восприятии и возвращении творческого слова Божия состоит, по Бруннеру, истинное богоподобие человека. Слово это просвечивает в каждом «отвечающем акте» личности. Поэтому, настаивает Бруннер, не отношение к Богу следует рассматривать в свете разума, но разум в свете отношения

к Богу. Эти идеи нашли развитие и в главном богословском труде Э.Бруннера «Догматика» (т. 1—3, 1946—1960).

Р.Бультман. Концепция демифологизации христианства. Рудольф Бультман (1884—1976), немецкий лютеранский теолог, профессор теологии Нового Завета в Марбурге, выступил в 20-е годы с позиций, близких Барту, критиковал либеральных теологов за то, что они брали из евангельских сказаний только моральную проповедь Иисуса и игнорировали эсхатологию. Но уже в своей первой большой работе «История синоптической традиции» (1921), принимая во внимание критику новозаветных текстов, которая показала, что они включают заимствованные сказания различных народов и воспринимаются как фантастические мифы, Бультман подчеркивает, что главная задача теологии состоит в выявлении глубинного смысла этих сказаний. В 1942 г. в программном сочинении «Новый Завет и мифология» Бультман обрисовывает проблему демифологизации новозаветного благовестия и развивает эту идею в своих трудах «Теология Нового Завета» (1952), «Вера и понимание» (1952, 1965). Бультман испытал влияние М.Хайдеггера, согласно которому подлинное существование человека, экзистенция, не является выражением предзаданной ему природы, но создается в актах решения, выбора. Поэтому человека можно постичь только в свете некоторого его отношения, предваряющего все прочее. По мнению Бультмана, это — отношение к Богу, которое проявляется в вопросе о Боге, заключенном в человеческом существовании. Бультман назвал теологию «понятийным изложением определенной Богом экзистенции человека». Теология, подчеркивал он, неизбежно приобретает герменевтическую функцию и может говорить о Боге, только говоря одновременно о человеке. Подлинный смысл Евангелия, согласно Бультману, экзистенциален: он выявляет самопостижение человека в его отношении к бытию. Бультман рассматривает библейские сказания не как рассказы о подлинных событиях, но как способ трансляции человеку экзистенциального содержания и различает «миф» и «керигму». Керигма (от греч. «возвешение», «проповедь») — это сущность христианского вероучения, слово Божие к человеку, которое можно усвоить только верой и которое имеет непреходящее нормативное значение. Демифологизация состоит тем самым в переводе библейских сказаний на язык современного человека.

Теология Ф.Гогартена. Характерные особенности протестантской теологии и ее эволюции в первой половине XX в. отразились в работах Фридриха Гогартена (1887—1967), лютеранского немецкого теолога, преподававшего в Иене, Бреслау и Геттингене. Гогартен осмысливал идеи Лютера под влиянием С.Кьеркегора. Это нашло выражение в его трудах «Религиозное решение» (1921), «О вере и откровении» (1923),

«Я верю в триединого Бога» (1926). Гогартен восторженно поддержал Барта, но затем выступил против бартианского супранатурализма. Гогартен перешел на позиции диалогического персонализма, близкие к Э. Бруннеру, так как его не удовлетворяло понимание человека исключительно «сверху», исходя из одного откровения. Гогартен не разделял и неприязни Барта к антропологизации богословия. Согласно Гогартену, построение «антропологии снизу», исходя из самого человека должно стать важнейшей целью богословия. Эта задача, по мнению Гогартена, определяется ситуацией современного человека. В результате успехов науки, заявляет Гогартен, человек лишен своего центрального положения в мире, которое было естественным для средневековья, и именно этим человек призван к открытию в самом себе своего внутреннего центра, к осознанию самого себя и своей историчности. И поскольку мысль Нового времени вращается вокруг проблемы человека, антропология должна, требует Гогартен, рассматриваться как главная проблема современной теологии.

По мнению Гогартена, богословию следует заключить прочный союз с экзистенциализмом. Более того, Гогартен заявляет, что искаженное протестантскими либеральными теологами лютеранское учение о человеке обрело свое выражение во взглядах философов, прежде всего М. Хайдеггера. Под влиянием экзистенциализма Гогартен подчеркивает значение «конкретной ситуации» для понимания человека. Сначала он трактует эту «ситуацию» как «диалог», отношение человека к своему ближнему, а затем пытается дать ей и более широкие толкования. Эти идеи нашли отражение в его трудах «Политическая этика» (1932), «Суд или скепсис: полемика против Карла Барта» (1937), «Мировоззрение и вера» (1937), «Исповедание церкви» (1939). В период нацистского режима Гогартен оказал поддержку «немецким христианам», одобрявшим расизм, приспособление церкви к нации, «ариизацию» пасторов, отказ от Ветхого Завета, «деиудизацию» Нового завета и богослужебных книг.

После второй мировой войны Гогартен становится последователем концепции «демифологизации» традиционного христианства, выдвинутой Р. Бультманом. Стремясь осмыслить научно-технический прогресс, Гогартен идет на радикальную модернизацию христианского учения. Для понимания человека, полагает Гогартен в своем основном сочинении по антропологии «Человек между Богом и миром» (1952), имеет существенное значение понятие «мир». Мир рассматривается Гогартеном как технически покоренная среда. Действительность, в которой живет конкретный человек, заявляет Гогартен, неодинакова в разные исторические эпохи. Она определяется и преобразуется свободным историческим действием человека. Гогартен утверждает даже, что создавая и

преобразуя собственный мир, человек изменяет свое мышление и до известной степени изменяет самого себя. Но это допущение нужно Гогартену для того, чтобы сделать вывод, что христианское благовестие должно быть переведено на язык современного человека. С этой же целью Гогартен рассуждает об автономности человека. Сам по себе человек, по мнению Гогартена, не в состоянии осуществить идеал своей самостоятельности по отношению к миру. Но хотя всем своим существованием человек неотвратимо попадает в «рабство миру», Бог открывает ему возможность жить в мире автономно, не утрачивая в нем своего личностного бытия.

С позиций богословской антропологии Гогартен пытается обосновать и положение о том, что человек является историческим существом. Историчность составляет, по мнению Гогартена, «исконное определение человеческого существования». Но, заявляя, что к подлинному и полному осуществлению своей историчности человек приходит в вере, что именно в вере люди предостоят друг другу в своем «непосредственном, нагом и незащищенном человечестве», Гогартен теологизирует историчность человека. Проявление себя в качестве личности, заявляет Гогартен, — это всегда эксплицитное отношение к ближнему и имплицитное отношение к Богу. Осознав беспомощность и несостоятельность либерального протестантизма, Гогартен пытается наметить пути коренной модернизации христианского учения о человеке в современную эпоху. Однако реализация этого замысла наталкивается на существенные препятствия. С одной стороны, Гогартен отстаивает идею Бога новыми средствами богословской антропологии. С другой стороны, трактовка человека в качестве исторического существа ведет к разрушению традиционного христианского понимания человека.

П. Тиллих. Экзистенциальная теология. Стремление обновить теологию с помощью экзистенциальной философии (М. Хайдеггера, К. Ясперса и др.) было свойственно и Паулю Тиллиху (1886—1965), лютеранскому священнику с 1912 г., который преподавал религиоведение и философию в университетах Германии. В этот период он критически относился к буржуазному обществу, — с этим связаны в 20-е годы его интерес к марксизму и его концепция «религиозного социализма», изложенная им в брошюре «Социализм как вопрос церкви» (1919 г.). Не случайно во время пребывания в должности профессора философии во Франкфуртском университете Тиллих находился в дружеских отношениях с создателями Франкфуртской школы философии и социологии, соединявшей идеи марксизма, психоанализа и гегельянства. Тиллих полагал, что устройство будущего общества должно быть одновременно религиозным и социалистическим, «теономным», основанном на признании человечеством того, что Бог есть всё во всем. В 1933 г. он эмиг-

рировал в США и стал там одним из наиболее влиятельных мыслителей, профессором систематической теологии и философии религии в Нью-Йорке, Гарварде, Чикаго. В своем главном трехтомном труде «Систематическая теология» (1951—1963) и в других известных работах «Протестантская эра» (1936), «Мужество быть» (1952), «Новое бытие» (1955), «Теология культуры» (1959) Тиллих трактует богословские понятия в духе феноменологии как символы экзистенциального понимания человека в его отношении с Богом и выдвигает метод корреляции теологии и человеческой действительности. Корреляция должна перебросить мост от философии, формулирующей вопросы, к теологии, дающей ответы. Тиллих развивает понятие Бога как единства имманентного и трансцендентного, основы бытия, указывает, что «объектом теологии является то, что нас в высшей степени заботит». Эту «крайнюю озабоченность» — «ultimate concern» (переводится также: «высший интерес», «последняя озабоченность», «безусловная забота») — вызывает то, что определяет бытие или небытие человека. Разработке «секулярной теологии», освобожденной как от старого теоцентризма, так и от чрезмерного антропоцентризма, служит и развиваемая Тиллихом концепция культуры и ее отношения к религии. Культура мыслится Тиллихом как самореализация Бога в мире и истории через человеческую деятельность, а религия — как субстанция культуры. Гетерономный тип культуры разрывает сакральное и мирское, Бога и человека, и последний чувствует себя обязанным подчиняться чуждому и превосходящему его закону. Такой подход, согласно Тиллиху, был характерен для средневековья и насаждался католической схоластикой. В секуляризированной культуре Нового времени получает преобладание путь автономии, понимание человека как носителя универсального разума, источника и меры культуры и религии, поиск ответов на фундаментальные вопросы человеческого бытия внутри самой культуры, в самом человеке. По мысли Тиллиха, протестантизм отвергает как автономию, представленную светским гуманизмом, так и гетерономию, представляемую учением о непогрешимости римского папы. Доктрина Лютера об оправдании одной только верой содержит, согласно Тиллиху, принцип самотрансцендирующей автономии или «теономии», когда высший закон представит сокровенным законом самого человека, раскрывается присутствие Бога в самом секулярном мире, в светской культуре, и все секулярное оказывается и религиозным. В теологии Тиллиха осуществляется радикальное преобразование лютеранской традиции в целях ее сохранения в новых социально-культурных условиях. Так, протестантский принцип оправдания верой преобразовался в «оправдание сомнением», вера — в «предельный интерес», грех — в «отчуждение от бытия», благодать — в «приятие». Соединение богословия с экзистенциальным ана-

лизом, которое приводит к учению о том, что высшей и последней является безличная основа всего сущего, воспринимается многими теологами как пантеистические, если не атеистические воззрения. Но именно этот отказ от супранатуралистического теизма привлек к учению Тиллиха и христианской вере многих современных интеллектуалов. Систематическая теология, философия религии и религиозная философия у Тиллиха переходят друг в друга. Задача философии религии, как и философии культуры,— выделить смысловые элементы, которые являются общими признаками и высшим единством теоретической и практической духовной сферы, формообразований науки и искусства, права и социальной жизни. В учении Тиллиха обнаруживается основное противоречие феноменологическо-антропологического способа обоснования религии: вера, отосланная в повседневность и светскую культуру, постоянно балансирует на грани неверия, а сомнение оказывается ее необходимым элементом. Но именно этот подход своим понятием Бога как «глубины» бытия и человеческого существования повлиял на радикальные формы модернизации христианства.

Идеи Тиллиха сказались на воззрениях англиканского епископа Джона Робинсона, книга которого «Быть честным перед Богом», стала одним из самых характерных свидетельств радикального отхода от ортодоксального теизма.

Последующее развитие протестантской теологии. Бартианское учение о божественном откровении оказало влияние на протестантскую догматическую теологию. Используя идею Барта о самооткровении Бога, немецкий богослов Отто Вебер (1902—1966) попытался преодолеть в своем труде «Основания догматики» (1933) антитезу между «теологией воплощения» и «теологией креста». Под воздействием бартовского поворота к теологии откровения возникло целое «библейское теологическое движение», смещающее внимание с исторического аспекта Библии к теологическому. Его зачинателем стал в 30-е годы в Германии реформат Вальтер Эйхродт (1890—1978), опубликовавший трехтомную «Теологию Ветхого Завета» (1933—1939) и труд «Человек в Ветхом Завете» (1944). После Второй мировой войны эту линию продолжал лютеранский пастор Герхард фон Рад (1901—1971), профессор в Иене, Гейдельберге, Геттингене, опубликовавший труды «Народ Божий во Второзаконии» (1929), «Образ истории в хрониках» (1930), «Исследования Второзакония» (1947), «Священная война в Древнем Израиле» (1951) и др. В этом же духе выступал Иоахим Иеремия (1900—1979), преподававший Новый Завет в Берлине и возглавлявший Институт иудаистских исследований (1928) (затем профессор Нового Завета в Грейфсвальде и Геттингене). Ему принадлежат книги труды «Притчи Иисуса» (1963), «Нагорная проповедь» (1963), «Иерусалим во время

Иисуса» (1969) и др. В Англии известность получили Генри Робинсон (1872—1945), баптистский пастор, профессор философии религии и исследователь Ветхого Завета, опубликовавший труды «Христианское учение о человеке» (1911), «История Израиля» (1938); Чарлз Додд (1884—1973), пастор независимой конгрегационалистской церкви, профессор в Манчестере и Кембридже, опубликовавший работы «Библия и греки» (1935), «История и Евангелие» (1938), «Толкование Четвертого Евангелия» (1953), «Историческая традиция в Четвертом Евангелии» (1963); Алан Ричардсон (1905—1975), профессор в Ноттингеме, написавший труды «Христианские апологетики» (1948), «Введение в теологию Нового Завета» (1958).

Эти богословы полемизировали с критическими исследованиями Библии и пытались отстоять идею единства всей Библии, ее богооткровенного и теологического измерения. Они разрабатывали концепцию исторического откровения Бога, стремились отделить библейское мировоззрение и иудейскую мысль от греческого мировоззрения и философии, отстаивали представление о качественном отличии, даже контрасте библейских сказаний по отношению к культурной среде, в которой формировалась Библия. Под влиянием этих богословов появилось много новых журналов по библейской теологии; широкие круги образованных протестантов, священников и мирян, стали более доверять авторитету Библии, чем это было в XIX в. Библейские исследования сместились от чисто лингвистических, литературных, историко-критических проблем к теологии. В то же время идеи сторонников «библейской теологии» встретили критику со стороны либеральных ученых, исследователей Библии, специалистов по «библеистике». Американский ученый Джеймс Барр (род. 1924) показал, что противопоставление еврейской и греческой мысли является чрезмерным упрощением.

Прежнее ограничение протестантской теологии пятью важнейшими дисциплинами (Ветхий Завет, Новый Завет, история церкви и догматики, догматика, практическая теология) сменилось значительно более разветвленной системой. Это непосредственно связано с усложнением общественной жизни, дифференциацией наук, развитием философских, исторических, психологических и этнографических исследований, с возникновением религиоведения как особой отрасли знания. В протестантской теологии начинает выделяться в качестве самостоятельной проблематики и даже в виде специальных трактатов и дисциплин философская теология, философско-теологическая антропология, пастырское богословие, теология религий. Апологетика, бывшая ранее воинствующим обличительным богословием, преобразуется в основное богословие и даже в сравнительное и «контекстуальное» богословие.

Наиболее значительными представителями протестантской философской теологии были Фредерик Теннант (1886—1957), англиканский священник, преподававший в Кембридже и опубликовавший труды «Философская теология» (т. 1—2, 1928, 1930) и «Природа веры» (1943); Уильям Темпл (1881—1944), англиканский богослов, архиепископ Йоркский и Кентерберийский, написавший книги «Природа, человек и Бог» (1934), «Христианство и социальный порядок» (1942); Норман Уильямс (1883—1943), англиканский священник, профессор в Оксфорде, автор трудов «Идеи грехопадения и первородного греха: историческое и критическое исследование» (1927), «Благодать Божия» (1930), а также много статей в «Энциклопедии религии и этики» (1910—1934).

В США заметным представителем философской теологии был Дуглас Макинтош (1877—1948), баптистский пастор, профессор философии и систематической теологии, философии религии в Йеле, автор трудов «Теология как эмпирическая наука» (1919), «Социальная религия» (1939), «Проблема религиозного познания» (1940), «Личная религия» (1942), «Размышления о Боге» (1942). Эти авторы противились стремлениям применить к теологии чисто рационалистические схемы и изгнать из нее все тайны, старались приблизить философскую теологию к ортодоксии.

Близки к неоортодоксии были и шведские теологи, хотя и независимо от Барта, на основе собственной традиции. Андерс Нигрен (1890—1978), президент Всемирного лютеранского союза (1947—1952), член ВСЦ, епископ Лундский, профессор систематической теологии и философии религии, в книге «Агапе и эрос» (1932) отстаивал уникальность христианской идеи божественной любви (агапе) и противопоставлял ее мирской любви — эросу. Нигрен подчеркивал, что идея агапе является существенной чертой христианства, и в этом духе переосмысливал традиционную концепцию благодати. Известность получил также его труд «Смысл и метод: пролегомены к научной философии религии и научной теологии» (1972). Шведский лютеранский епископ Густав Аулен (1879—1978), профессор систематической теологии в Лунде, в книге «Христос-победитель» (1931) попытался реабилитировать концепцию спасения как «выкупа». В его книге «Вера христианской церкви» (1948, англ. 1960) было дано систематическое изложение лютеранской теологии, основанное на новых исследованиях трудов Лютера. Шведско-американский теолог Нельс Ферре (1908—1971), конгрегационалистский пастор, профессор философской теологии, в трудах «Вера и разум» (1945), «Столпы веры» (1948) пытался дать философское осмысление вероучения, а в книге «Христианское понимание Бога» (1951) приблизился к теологии процесса, соединяющей христианские воззрения с метафизикой Альфреда Норта Уайтхеда.

До середины XX в. в протестантской теологии преобладала тенденция к христоцентризму. Большой акцент делался на человеческом элементе в откровении и на Христе как средоточии откровения. В христологии стремились раскрыть истинную человечность Христа, в сотериологии пытались вернуться к идее о спасении заместительной жертвой Христа. В богословской антропологии разрабатывались идеи тварности человека, его конечности и греховной природы; в экклесиологии протестантские теологи возвращались к обоснованию авторитета церкви; в эсхатологии они пытались приспособить библейские категории к современности и переосмыслить апокалиптику в качестве философии истории.

С середины XX века теологическая литература во все большей мере выражала либеральную и гуманистическую реакцию на неоортодоксию. В протестантской теологии выдвигается точка зрения, которую характеризуют как «умеренный, евангелический либерализм», учитывающий критику со стороны неоортодоксии. Представителями этой позиции являются методист Эдвин Льюис (1881—1959), опубликовавший в 1934 г. «Христианский манифест»; Уолтер Хортон (1895—1966), конгрегационалист, сторонник «реалистической» теологии, изложивший ее в книгах «Реалистическая теология» (1934) и «Наша христианская вера» (1947). Признавая результаты и права исторической критики, эти теологи принимали Библию в качестве высшего авторитета веры, подчеркивали учение о реальности греха и искупления, стремились сохранить баланс трансцендентного и имманентного в учении о Боге и Откровении. В 60-е годы XX в. наблюдается «ритчлианский ренессанс». Позицию Ритчли защищают от нападок неоортодоксальной теологии и связывают с традицией Реформации.

Отход от ортодоксальной христологии замечен в книге «Миф о воплощенном Боге» (1977). Ее издатель Джон Хик в напущенном труде «Бог и вселенная вероучений: исследования по философии религии» (1973) утверждал, что все религии представляют собой спасительную связь с высшей реальностью, а христианское откровение не исключает спасения в соперничающих с ним вероучениях.

Протестантская теология и философия во второй половине XX в.

Д. Бонхеффер. «Безрелигиозное христианство». Секулярная теология. В середине XX в. в протестантской теологии разворачиваются дискуссии о секуляризации и «смерти Бога», укрепляется либерализм, который принимает радикальный характер и выступает в виде целого спектра близких друг к другу разработок: «безрелигиозного христиан-

ства», «теологии смерти Бога», «секулярной теологии», «критической теологии», «политической теологии», «феминистской теологии», «теологии освобождения», «теологии революции», «деконструктивистской теологии».

В 1951 г. было опубликовано наследие Дитриха Бонхёффера (1906—1945), евангелического пастора, казненного нацистами, под названием «Сопротивление и покорность. Письма и записки из тюрьмы». Бонхёффер полагал, что в мире, достигшем «совершеннолетия», неприемлемы традиционные представления о существовании Бога как сверхъестественного творца и управителя, что безрелигиозному миру нужна секулярная теология. Традиционная религия была компенсацией человеческой слабости, а теперь люди научились свою слабость преодолевать. Христианство поэтому с необходимостью становится безрелигиозным, основой нравственного отношения к людям, опорой активности и ответственности в мире. Под влиянием этих идей Бонхёффера, а также близких в них взглядов Бультмана и Тиллиха, радикальные теологи разрабатывают концепции «секулярной теологии» и «теологии смерти Бога».

Американский богослов Габриэль Ваханян (род. 1927) в работах «Смерть Бога. Культура нашей постхристианской эры» (1961) и «Нет другого Бога» (1966) трактовал «смерть Бога» как отмирание традиционного супранатуралистического понятия о Боге в новую «постхристианскую», «плюралистическую» эпоху. Американские же теологи Уильям Гамильтон (род. 1924) в работах «Новая сущность христианства» (1961) и «Об исключении Бога из словаря» (1974), Томас Альтицер (род. 1927) в работе «Евангелие христианского атеизма» (1966) истолковали «смерть Бога» не только как культурно-историческое событие, означающее утрату религиозного отношения к Богу как спасителю, бессмысленность традиционного теистического языка, но и как полное и окончательное воплощение Бога в истории, переход из трансценденции в антропологическую имманентность.

Сторонники секулярной теологии отходят от экзистенциализма и подвергают его критике. Харви Кокс (род. 1929), американский баптистский богослов, в книге «Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте» (1965) упрекает Тиллиха в том, что тот пытается обосновать обусловленность религиозных и экзистенциальных вопросов самой структурой человеческого существования. Но дело в том, возражает Кокс, что таких вопросов вообще не возникает у секулярного человека, который прибыл в город уже «после похорон религиозного мировоззрения» и «не видит смысла в трауре». Философский экзистенциализм и теологию Тиллиха Кокс считает выражением «эпохи траура, которая началась со смерти Бога метафизического теизма и западной

христианской цивилизации». Теперь же, полагает Кокс, «все уже пришли в себя» и человек призван нести ответственность за управление секулярным обществом и противодействовать дегуманизирующим силам. В методологическом аппарате «секулярной теологии» лингвистико-аналитическая философия, выражающая развитие неопозитивистской ориентации, привлекается для анализа религиозного языка и обоснования того, что бессмысленный в научном плане язык может служить для выражения жизненного смысла. Выявление социального контекста становления личности теологи связывают с освоением «критической философии и социологии» Франкфуртской школы (Адорно, Фромм, Маркузе, Хабермас). Эта методология использована для разработки «политической теологии», которая осмысливает богословские вопросы в зависимости от понимания человека как субъекта общественно-политической преобразовательной деятельности, сознает себя в качестве «теологии революции», «теологии освобождения» и утверждает, что именно христианство способно к непрерывному реформированию, перманентной революции, является закваской творческих перемен.

Особой разновидностью авангардизма стала так называемая «феминистская теология», которая разрабатывается такими протестантскими авторами, как Элизабет Мольтман-Вендель, Луиза Шотроф и др. Они выступают за равноправие женщины и требуют пересмотреть «андроцентристское» (ставящее в центр мужчину) понимание Бога и человека, свойственное «патриархальной» теологии, привлечь к учению о Боге не только мужские, но и женские символы, освободить христианство от «сексизма» — эксплуататорского и угнетательского отношения к женщине. Центральным в Библии они считают учение об освобождении человека от всех видов угнетения. В этом ключе они освещают позитивную роль женщин в библейских источниках и требуют вернуться к раннехристианским традициям, когда женщина занимала видное положение в общине верующих. Выражая современный этап развития демократического сознания, феминистская теология и теология освобождения утверждают общечеловеческие ценности, отстаивают мир и сотрудничество людей в решении глобальных проблем, благоговение перед материнством, анализируют социальные причины бедности, страданий, голода, угнетения трудящихся и зависимых народов, что открывает новые перспективы не только христианскому богословию, но и всей гуманистической мысли.

Теология процесса. Во второй половине XX в. возникает «теология процесса», которая основывается на философии Алфреда Норта Уайтхеда (1861—1947) и заменяет учение о Боге как бытии пониманием Бога в качестве высшего основания процесса всего сущего. Известность получили работы представителей этой школы, профессоров теологиче-

ского факультета Клермонта (Калифорния, США) методистского пастора Джона Кобба (род. 1925) и Шуберта Огдена (род. 1928). Согласно Уайтхеду, каждое сущее следует рассматривать как процесс самоконституирования, обладающий и физическим, и духовным аспектами. В этом процессе происходит переход чистых возможностей в «события» внешнего мира в пространстве и времени, непрерывная актуализация возможностей. В работе «Наука и современный мир» Уайтхед постулировал принцип ограничения и конкретизации, который обуславливает способность всего сущего обретать определенность, действительность. Этот принцип, не имеющий объяснений, так как все объяснения выводятся из него, соответствует тому, что в традиционной мысли понималось как «Бог». «Бог,—писал Уайтхед,— есть последнее ограничение, а его существование — последняя иррациональность. Ибо нельзя указать основание иного ограничения, которое налагается его собственной природой. Бог не конкретен, но Он есть основание конкретной действительности. Нет оснований для объяснения природы Бога, потому что эта природа есть основание самой рациональности». Эта идея Уайтхеда, по мнению Кобба, позволяет развить новую теологию, в которой Бог понимается как предельное основание всякой актуальности и процесс самоактуализации бытия, реализующийся в творческих актах человека. Сторонники теологии процесса настаивают на том, что действительность является процессом, а не субстанцией, и это относится не только к миру, но и к Богу. При этом не только Бог проникает во все, что происходит в мире, но и все, происходящее в мире, оказывает воздействие на божественный процесс. Они выделяют в природе Бога первичный, трансцендентный, умопостигаемый аспект и аспект вторичный, данный в опыте, и говорят в этой связи о «биполярности» Бога. Как умопостигаемое основание развития мира Бог есть вечный исток всего сущего, постоянно творящий самого себя и всю действительность, а мироздание оказывается «телом» Бога. Бог постепенно воплощает в своем вторичном аспекте осуществившиеся в мире ценности; необратимо утраченное в мире навсегда сохраняется в Боге.

Эти идеи получили выражение в трудах Джона Кобба «Христианская естественная теология, базирующаяся на мысли Алфреда Норта Уайтхеда» (1965) и др., и Шуберта Огдена «Реальность Бога и другие работы» (1966). Появление теологии процесса свидетельствует как о кризисе традиционного теизма, стремлении к его переосмыслению и отказу от идеи чуда, так и о росте влияния философии на американскую теологию. Теология процесса встретила резкую критику теологов-традиционалистов, указывавших на то, что концепция «биполярности Бога» является своеобразной формой пантеизма и что в рамках теологии процесса невозможно учение о спасительной миссии Иисуса Христа.

Д. Зёлле. Посттеистическая теология. Рассмотренные выше тенденции радикальной теологии концентрируются в работах ряда видных богословов второй половины XX в.: Т. Альтицера, Х. Кокса, Ю. Мольмана, В. Панненберга. Представлены они и в трудах Доротеи Зёлле (род. 1929), немецкого теолога, преподающей в Гамбурге и в Нью-Йорке. В своих работах «Страдание» (1973), «Путешествие» (1975), «Избежите жизнь» (1980) она предлагает концепцию «посттеистической теологии», которая включает элементы критики религии Фейербахом, Марксом, Фроммом. Методом этой теологии Зёлле считает социальную контекстуализацию, истолкование всех положений христианского учения в свете освободительной практики, а также современной социологии и психологии. Доротея Зёлле провозглашает полное сведение божественного к человеческому, концепцию «нетеистического теизма». «Бог,— пишет она,— ...это не сверхъестественная сила, обитающая в некоем втором мире, вторгающаяся в наш мир извне... У Бога нет других ушей, кроме наших... Поэтому можно заменить слово «Бог»... другими словами, такими, как «любовь» и «справедливость». С точки зрения Зёлле, грех является «порядком превратного существования», который задается господствующими в обществе социальными и духовными отношениями. «Грех,— подчеркивает она,— это всеобщий общественный климат, в котором человек является врагом человеку», «климат конкуренции вместо взаимопомощи». Доротея Зёлле считает, что историческое и социальное понимание человека, социологическое истолкование человека и религии, включающее ее критику, направлены, в конечном счете, на устранение устаревших форм религиозного сознания ради поиска его подлинных и перспективных форм, нового религиозного опыта, который может быть соединен с борьбой за гуманизм и освобождение.

К радикальным течениям принадлежит и «деконструктивистская» теология, которая основывается на учении французского философа Жака Дерриды, предложившего преодолеть метафизические и «логоцентристские» (опирающиеся на звучащее слово) напластования в культуре и отыскать посредством расчленения текстов («деконструкции») глубинные истоки взаимодействия с трансценденцией. Американские теологи Т. Альтицер, К. Рашке, М. Тэйлор и др., объединившиеся в начале 80-х годов (сборник «Деконструкция и теология», 1982), не только зафиксировали кризис традиционного богословия, но и заявили о «смерти» всякой теологии, основанной на метафизике, на понимании Бога как сверхъестественной реальности. По их мнению, предмет этой теологии исчерпан, понимаемый таким образом «Бог умер», и осталось только «научиться танцевать танец смерти на могиле Бога». Однако с по-

мощью столь экстравагантных метафор они выражают требование поиска глубинных основ языка религии и теологии.

Протестантские богословы второй половины XX в. представляют способность к обретению постоянно обновляющегося религиозного опыта в качестве сущностной черты человека. Харви Кокс в работе «Религия в секулярном городе» (1984) отмечает, что в современном городе совершается не столько «возвращение» традиционной религии, сколько развитие новых видов религиозного сознания. Способствовать теологическому выражению этого опыта должна теперь, по его мнению, уже не столько философия, сколько искусство, особенно поэзия, музыка, живопись.

Разнообразные направления радикальной теологии объединяют принципиальные черты, восходящие к «классической» либеральной теологии XIX — начала XX вв. Эта теология открыта новым философским идеям и скептически относится к традиционному христианскому супранатурализму. Бог в ней понимается как сила, действующая внутри истории, в развитии культуры, в нравственности и эстетическом миропостижении. Радикальная теология требует терпимости к многообразным точкам зрения, призывает более к обновлению общества, чем к его евангелизации.

Теология надежды. Эсхатологическая теология. После бурного конца 60-х годов XX в. нарастает скептическое отношение к политизации и социологизации теологии. Намечается тенденция сосредоточиться на внутренних проблемах религиозной жизни. Преобладание получают идеи, согласно которой благоприятных для человека перемен следует ожидать не от преобразования социально-политических структур, но от изменения личных отношений между людьми. В протестантской философии и теологии все чаще рассматривается эсхатологическая проблематика. С помощью обновления эсхатологии богословы надеются преодолеть как устарелость традиционного учения, так и тенденцию секулярной теологии понимать человека как автономное существо. Этот сдвиг виден в концепциях двух крупнейших представителей эсхатологической теологии Ю. Мольтмана и В. Панненберга, которые рассматривают Откровение как включающее активное действие Бога в истории, сохраняют принципиальные положения вероучения, но пересматривают их традиционное обоснование, а в философско-теологическом и социальном аспектах своего учения используют новейшие философские, социологические и психологические теории.

Особое значение имела для эсхатологической теологии «философия надежды» Эрнста Блоха (1885—1977), разрабатывавшего философскую антропологию на почве своего понимания марксизма, соединяя представление о неотчужденном цельном человеке с философским и социо-

логическим анализом существования человека, истории как движения к совершенному будущему, которое входит в настоящее, определяет его и предвосхищается в надежде («Принцип надежды», 1954). Теологическую модификацию этого учения Блоха представляют работы Юргена Мольтмана (род. 1926), немецкого реформатского богослова, профессора систематической теологии в Тюбингене. В книге «Теология надежды» (1964) он утверждает, что надежда на спасение оказывает сильнейшее влияние на восприятие человеком реальности. С ней связана, по Мольтману, историчность человека. Мольтман подчеркивает политический аспект эсхатологии, освободительную функцию надежды в истории. Поэтому его теология надежды рассматривается и как разновидность политической теологии. Революция, освободительное движение угнетенных слоев общества и народов понимаются им как возможные конкретные манифестации эсхатологической революции. Мольтман говорил о сходстве между эсхатологической миссией христиан и революционными движениями в истории и указывал на «социализацию человечества» в качестве аспекта христианской надежды на спасение, наряду со справедливостью, гуманизацией человека и миром всего творения. В 1967 г. Мольтман оценил социализм в качестве несовершенной фазы революционного процесса освобождения человека, а в 1972 г. в работе «Распятый Бог» он назвал социализм «символом освобождения человека из дьявольского круга бедности».

Правильно понять историческую реальность и открыть в надежде путь к преобразованию общества помогает, по мнению Мольтмана, учение о страдании Бога вместе со всем страждущим человечеством. «Вопль о свободе,— писал Мольтман в 1977 г. в статье «Вера в борьбе за освобождение»,— несется не только от человечества, это также и собственный вопль Божий. В стенаниях голодных, в мучениях узников, в безмолвном умирании природы стенает, голодает и воздыхает сам Дух Божий». Представляя Бога источником надежды и свободы человека, изображая его становящимся и развивающимся на пути к свободе через страдания, Мольтман сводит социальную проблематику к богословской. «Теология освобождения,— писал он в той же статье,— видит... отдельные страдания в мире на фоне всеобъемлющей истории страданий Божьих. Поэтому она рассматривает и частные освобождения в перспективе истории окончательного божественного освобождения». Грех оценивается Мольтманом как отчуждение человека от его богозданной сущности; по мнению Мольтмана, грех выражается в глубоко укорененном изначальном страхе, который делает людей агрессивными. Протекающий из греха страх является источником всех страданий людей в условиях патриархата, капитализма, тоталитаризма и нигилизма. Освобождение понимается Мольтманом как духовное, нравственное преоб-

разование человека. «Свобода как завершенный процесс освобождения,—утверждает Мольтман,— является для христиан надеждой, эсхатологической целью первого творения Божия». Эти идеи проводятся Ю. Мольтманом и в его работе «Человек. Христианская антропология в конфликтах современности» (1971).

В последующих работах — «Триединство и Царство Божие» (1980), «Бог в творении» (1984) и др. Мольтман стремится ориентировать теологию на жизненную практику человека, экологическую и культурную проблематику. Будущее, проистекающее из свободы Бога, по мнению Мольмана, изменит и трансформирует природу самого человека и весь мир. Новое является чудом, продолжающимся творением из ничего. Мольтман называет будущее «новой парадигмой трансценденции». В теологии Мольмана человек, живущий в надежде христианской веры, предстает как счастливое, играющее существо, которое уже сейчас может в предвосхищении пережить совершенное, освобожденное от отчуждения состояние. Праздник еще не рай, но надежда на спасение, и эта надежда переживается уже сейчас как радость и полнота бытия. Христианская надежда помогает, по Мольману, уже в этой земной жизни предвосхитить полноценное человеческое существование в эсхатологическом Царстве Божьем.

Эсхатологически ориентированную систематическую теологию разрабатывает и известный немецкий лютеранский богослов Вольфхарт Панненберг (род. 1928), профессор Мюнхенского университета. В книгах «Откровение как история» (1960), «Иисус — Бог и человек» (1966), «Основные вопросы систематической теологии» (1967), «Антропология в теологической перспективе» (1983), «Систематическая теология» (1988) и других он принимает основные положения философской антропологии М. Шелера (1874—1928) и Х. Плеснера (1892—1985), социологии знания, использует учение Гегеля об отчуждении с тем условием, чтобы истолковать «открытость человека миру», его способность преобразовывать действительность, как «открытость Богу». Панненберг утверждает, что поскольку в идее Бога полагается универсальный горизонт всякого познания, то теология с необходимостью выходит за рамки своей темы и включает в себя вообще всю истину, интегрирует философское, социологическое, психологическое, историческое знание. Вместе с Ю. Мольтманом и некоторыми другими теологами Панненберг провозгласил идею, которую выразил в названии своей работы «Откровение как история». В отличие как от Барта, так и от Бультмана Панненберг стремился показать, что христианское откровение не совершается как некая принципиально недоступная историческому исследованию «сверхистория», но и не может быть сведено к изъятной из истории «керигме». Откровение, согласно Панненбергу, осуществляется в исто-

рических событиях, которые можно проследить. Центральным таким событием является воскресение Иисуса как предвосхищение конца истории. В работе «Иисус — Бог и человек» Панненберг развил сходную с концепцией Ю. Мольтмана теорию реальности, направленной к будущему, к Богу. Панненберг, как и Мольтман, предложил наиболее значимые для теологии коррективы к либеральным интерпретациям истории откровения, получившим концентрированное выражение в книге немецкого теолога Оскара Кульмана «Спасение в истории» (1967), который помещает божественное откровение в историческую последовательность времени, но устраняет из библейской истории спасения божественный контроль за событиями. По мнению Панненберга, современная теология призвана понимать религию как отображение исторического процесса развивающегося откровения Божия. «Поэтому,— пишет он в «Систематической теологии» (т. I, 1988),— только конечное будущее мира и его истории может окончательно и неопровержимо доказать действительность Бога». Панненберг перерабатывает колоссальный естественнонаучный, гуманитарный и социологический материал, чтобы выявить религиозное измерение человеческого бытия. Он стремится указать во всех сферах человеческого сознания, в его заданности человеческой природой и в его исторической определенности, границы человеческого бытия, отсылающие к ограничивающей его трансценденции, к «тотальности всякого бытия», к «абсолютному будущему». Синтез разума и веры, или же опыта и веры, всегда видится Панненбергом с точки зрения эсхатологии. Сомнительная в истории истина христианства может полностью удостоверить себя только в конце истории. Как природа человека, так и вся структура реальности, согласно Панненбергу, оказывается ориентированной на будущее, предвосхищающей его, «пролептической». Эсхатологическая теология рассматривает Бога как будущее мира, ожидаемое в «базисном доверии» и пролептически открытое во Христе. В эсхатологической теологии надежда, базисное доверие обретают примат над настоящим. Вместе с тем в «Систематической теологии» Панненберг прибегает в прояснении понятия Бога и к аналогии «физического поля», чтобы подвести к пониманию единосущия Троицы: «Мыслимое как поле Божество может постигаться как равно проявляющееся во всех Лицах Троицы». Согласно Панненбергу, христианская хамартиология, учение о грехе, трактует фактическое отчуждение человека от Бога, которое является источником всех других видов отчуждения. Грех понимается Панненбергом, вслед за Тиллихом, как противоречие человека с самим собой, как его внутренняя саморазорванность. Снимается это противоречие благодаря вере, в которой предвосхищается эсхатологическое будущее. Эсхатологическая теология выражает, с одной стороны, стремление восполнить мечтой о буду-

щем социальное отчуждение в настоящем, а с другой стороны, страх перед будущим, который нарастает в условиях общества, развязывающего бесконтрольные силы. Идеи Мольмана и Панненберга подхвачены не только протестантскими, но и католическими теологами, приобрели последователей среди богословов азиатских, африканских и латиноамериканских стран.

Фундаментализм. С начала 70-х годов XX в. осознание глобальных проблем, вставших перед человечеством в результате научно-технической революции, накопление убийственного ядерного потенциала, побудили многих теологов заявить о крушении «триумфалистского» понимания науки, техники, исторической активности человека, даже о кризисе рационализма и всего наследия Просвещения. Богословы пишут об энергетической, сырьевой и продовольственной проблемах, «границах роста» современной цивилизации, о превращении техники в античеловеческую разрушительную силу, об упадке духовности, представляют будущее человечества в виде безотрадной юдоли, если люди не вернутся к христианской вере. С обострением экологических и социальных противоречий усиливается тенденция церковного и теологического консерватизма. Многие теологи и лидеры церковных организаций, особенно в США, подчеркивают, что радикальные попытки модернизации привели к теологическому хаосу. Возврат к основаниям они связывают с традицией протестантской ортодоксии Лютера и Кальвина, а также с религиозными возрожденческими движениями, утверждавшими буквальную веру в Евангелие, личный опыт христианского обращения, требовавшими евангелизации мира. Это широкое движение, обычно именуемое «евангелистским» христианством, призывает разрабатывать «евангельскую» теологию, обращенную прежде всего к учению о христианской жизни по вере.

Наиболее последовательные антимодернисты продолжают линию религиозного фундаментализма начала века. Они ведут кампанию против преподавания эволюционизма и дарвинизма в учебных заведениях. Некоторые фундаменталисты стремятся размежеваться с модернистски настроенными христианами и создать свои собственные объединения. Для современного фундаментализма характерны политизация, активное использование массовой информации, прежде всего телевидения. Появился специфический феномен консервативного теолога-телепроповедника, занятого евангелизацией своих зрителей и слушателей, руководящего их «освящением», духовной, нравственной жизнью. Большую известность получил в 80-е годы баптистский проповедник Джерри Фолуэл (род. 1933), основатель движения «Моральное большинство» (с 1986 г. — «Федерация свободы»), располагающего собственным университетом. В работе «Фундаменталистский феномен» (1981) и других и в

своих регулярных телевыступлениях Фолуэл призывал сохранить традиционную христианскую нравственность, осуждал наркоманию, секуляризацию культуры и образования, отстаивал позиции американского неоконсерватизма. Идеология фундаменталистов нередко отличается антидемократизмом: они выступают против равноправия женщин, требуют введения в государственных школах религиозного обучения и моральной цензуры средств массовой информации.

Против модернизации теологии выступили сторонники так называемого «научного креационизма», который отстаивает учение о том, что мир и человек сотворены Богом, как об этом повествуется в Библии. Известность получили теологи этого направления Г. Моррис, Дж. Уиткомб, Д. Гиш, Х. Кларк, созданный ими в 1972 г. специальный Институт креационистских исследований при Колледже христианского наследия в Сан-Диего (Калифорния, США), а также другие исследовательские центры. Они провозглашают свое учение научной теорией, противостоящей «либералистскому и просвещенческому суеверию эволюционизма». Эволюционное учение они стараются дискретировать, указывая на несовершенства научной геохронологии, отсутствие так называемых промежуточных форм среди ископаемых и существующих организмов. Геологические формообразования и ископаемые виды объявляются креационистами следствием потопа; они пытаются обосновать возраст Земли, сопоставимый с буквалистской интерпретацией библейских сказаний. В целом же критика эволюционизма с их стороны оказывается не столько концептуальной, сколько ценностной и диктуется соображением, что эволюционистский тезис о происхождении человека от обезьяны якобы обосновывает безнравственность и бездуховность, а креационизм придает природе и человеку высший смысл. В книгах Уильяма Крейга «Самое начало» (1979), Генри Морриса «Сотворение мира: научный подход» (1990), обосновывается положение, что «эволюции не было и нет, жизнь не развилась из мертвой материи, а была сотворена сверхъестественным образом». Слабость аргументации «научного креационизма» не позволила крупным религиозным организациям поддерживать это учение, от него отмежевываются католические и протестантские теологи, придерживающиеся концепции «эволюционного креационизма», постепенного и поэтапного творения.

Контекстуальная теология. Протестантская теология конца XX в. отразила ситуацию религиозного плюрализма. В западных странах фиксируется утрата потребности в стабильной организационно оформленной религиозной принадлежности, переход к индивидуалистическому и эклектическому типу религиозности. Большое распространение получили не только восточные религии, которые потребовали от христианских теологов считаться с предлагаемыми ими концепциями религиозного опыта, но и различные виды древней и новой мистики. В этой ситуации

возникают разные варианты экуменической теологии, ориентированной на диалог с другими религиями и мировоззренческими системами, на контекстуализацию христианства. После Второй мировой войны крушение западного колониализма, рост национализма, стремление к политическому суверенитету охватили все возрастающее число народов. Это привело к переходу от приспособленного к местным культовым и культурным реалиям толкования текста Библии («туземизация») к осмыслению значения христианского благовестия в социальном контексте. Тем самым контекстуализация стала методом разработки политической теологии.

Проблема контекстуализации особенно важна для христианских теологов в странах Азии, Африки, Латинской Америки, богословие которых часто определяется как «контекстуальная теология». На периферии индустриального мира острее и сложнее социальные противоречия, сталкиваются ультрасовременные и крайне архаичные социальные и культурные пласты. В этих условиях более высокой является религиозность масс, более широкими и авторитетными движения религиозного возрожденчества. Меньшая академическая заорганизованность и большая близость к общинам также способствуют тому, что теологи развивающихся стран и национальных меньшинств в развитых странах более непосредственно выражают интересы и настроения рядовых верующих. Теологи этих стран и меньшинств создают свои организационные центры, периодические издания, ориентированные на экуменизацию и контекстуализацию христианства, заняты отысканием синтеза представлений, выработанных в христианстве, исламе, индуизме, буддизме и других религиях.

Африканские теологи, например, поставили задачей не только приспособление к местным культурам, но и «африканизацию» христианства, его воплощение через традиции местных культов. Особой разновидностью контекстуальной теологии является так называемая «черная теология». Она зародилась среди богословов и религиозных лидеров негритянского происхождения в Северной Америке, усилилась в 60-е годы в борьбе негров за гражданские права. «Черная теология» провозгласила христианство воплощением глубинных духовных чаяний негритянской расы, «черного богоизбранного народа». Сам Бог и его воплощение — Иисус Христос, с точки зрения последователей этого движения, являются «чернокожими», хотя бы в мистическом смысле. Обострение расовой проблемы и борьбы негров за свои права побудило сторонников этой теологии (наиболее известный — Джемс Коун, род. 1938) осудить традиционное, «белое» христианство за «расизм» и призвать к «черной революции». Введение этничности и расы в теологические категории стало наиболее дискуссионной чертой этой теологии.

Многие ее противники утверждали, что такая теология не может оставаться христианской. Идеи североамериканской «черной теологии» были восприняты на африканском континенте и развиты в направлении учения об освобождении, о преодолении апартеида в Южной Африке. Вместе с тем многие теологи продолжают учение Мартина Лютера Кинга (1929—1968), убитого американскими расистами, и предпочитают ненасильственные действия.

Контекстуализация христианства в теологической протестантской мысли Индии проявляется в различных формах концепции. Согласно одному подходу, Христос объемлет все многообразие религиозного опыта. Другие богословы отмечают, что само христианство формировалось в плюралистической религиозной среде и синкретично по своей природе. Некоторые теологи предлагают усмотреть Христа в индуистском представлении о безымянной силе справедливости. Существует также мнение, что индуизм относится к христианству, подобно ветхозаветному иудаизму, как первый, несовершенный, «религиозный» этап откровения.

Многие теологи из азиатских стран полагают, что переход к принципу контекстуализации означает отказ от использования статических и ориентированных на прошлое моделей интерпретации христианских текстов и обращение к динамичному, ориентированному на будущее этих народов и на социальные перемены прочтению Евангелия. Основными темами контекстуальной теологии становятся бедность, голод, перенаселенность, колониализм, модернизация и вестернизация, рост национального самосознания. Конференция Экуменического объединения теологов «третьего мира» в Нью Дели (1987) указала на значение этнических религий для процесса освобождения от колониального гнета, но предупредила и против возможности использования религиозных традиций в целях консерватизма, реакционного националистического возрожденчества.

Эволюция протестантской теологии свидетельствует о том, что христианские мыслители стремились обновить религиозное мировоззрение, согласовать его с социальной ситуацией, наукой и культурой. Вместе с тем теологи, особенно традиционалисты и фундаменталисты, подчеркивали, что диалог с естественными и общественными науками, другими религиозными и философскими системами должен сочетаться в теологии с критикой нехристианских форм сознания. В этой ориентации, в полемике с материализмом, атеизмом, в философском обосновании религии раскрывается апологетическая функция протестантской теологии. Дискуссия модернистских течений с традиционалистскими показывает, что и в современной протестантской мысли не разрешены внутренние противоречия богословия, и снятие одних противоречий ве-

дет к появлению других. Отрекаясь от традиционных представлений, модернисты вынуждены постоянно к ним возвращаться, так как абстрактные философско-теологические конструкции не могут стать основой религиозной веры масс. Вместе с тем протестантская мысль, как и вся христианская теология, содержит постановку и попытку решения важнейших общечеловеческих проблем.

Тенденции в современном протестантизме

Протестанты выработали институты, способные постоянно реформировать церкви, вписывать их в новый социально-культурный контекст. Такими институтами являются в особенности миссия и экуменическое движение. Лютеранский пиетизм, английский нонконформизм и американский евангелизм внесли вклад в развитие активной миссионерской деятельности в колониальных странах. Протестантская миссия характеризуется теми же самыми чертами, которые присущи таковым церквям в Европе и Северной Америке, — тенденцией к созданию партикуляристских групп и общин с одновременной попыткой основания федераций для осуществления взаимопомощи. В начале XX в. стали создаваться межконфессиональные миссионерские объединения, среди которых наибольшую роль сыграл Международный Миссионерский Совет, проект которого был выдвинут еще в 1910 г., а осуществлен в 1921 г. Развитие этой организации оказало сильное влияние на формирование экуменического движения.

Протестантская миссия способствовала не только развитию местных евангелических церквей в Азии, Африке, Латинской Америке, но также и возникновению особых автономных форм, отличающихся от исторического протестантизма в европейских странах. Протестантская миссия в Азии началась с XVIII в. Сначала туда проникало лютеранство, позднее — баптизм. В Индонезию голландцы принесли различные формы кальвинизма. В Японии, Китае и на Филиппинах сказалось влияние американского протестантизма. Основанная в 1947 г. протестантская церковь в Южной Индии представляет собой опыт экуменического синтеза. Англиканцы соединились в ней с различными группами конгрегационалистов, пресвитериан и методистов. Священнослужители всех этих направлений объединились в новой Церкви Южной Индии, возглавленной епископом. В качестве основы вероучения приняты Библия и Апостольский символ веры. Признаются крещение и евхаристическая вечеря. Формы культа сближены с богослужебной практикой Высокой церкви англиканства. Для церкви Индии характерна попытка соединения трех важных протестантских тенденций — классического реформационного тезиса, согласно которому церковь является союзом

людей, добровольно принимающих спасительное учение Христа, англиканской епископальной структуры и пиетистской формы религиозного переживания, опирающегося на внутренний опыт.

В Латинскую Америку протестантизм попал вслед за проникновением влияния США, сначала в страны, непосредственно зависящие от американского капитала, в Панаму, Гаити, позднее и в другие страны, которые до этого были сферой влияния испанских и немецких католических миссий. В 1916 г. конгресс в Панаме создал благоприятные условия для миссии американского протестантизма. Во второй половине XX в. отчетливо обозначился рост протестантских общин во многих странах Южной Америки. Там можно найти все важнейшие ответвления американского протестантизма.

Всемирная миссионерская конференция в Лондоне в 1910 г. положила начало экуменическому движению, поставившему цель преодолеть догматические и канонические различия в христианстве и связать его с социальными проблемами современности. Состоявшаяся в 1948 г. в Амстердаме Всемирная ассамблея церквей образовала руководящий орган экуменического движения — Всемирный совет церквей (ВСЦ) с резиденцией в Женеве. Ситуация в экуменическом движении обуславливается неоднородностью социально-политических ориентаций и вероисповедных традиций входящих в него организаций. Членами ВСЦ являются протестантские, православные и древние восточные церкви из экономически развитых и развивающихся стран. Протестантские церкви занимают различные социально-политические позиции. Лютеранско-евангелические, реформатские теологи, как правило, отрицают возможность построения единой социальной доктрины, основанной на Библии, поддерживающей один определенный общественный строй. В то же время они подчеркивают важность христианской нравственности для оценки общественных явлений. В XIX — начале XX вв. был выдвинут лозунг «христианского социализма», началось движение «социального Евангелия». Во время Второй мировой войны многие протестанты в Германии поддержали антифашистскую «исповедническую церковь», хотя некоторые примкнули к так называемым «немецким христианам», приветствовавшим национал-социализм. После войны получила распространение концепция «ответственного общества», критической дистанции от мирской власти на основе евангельской морали и требования нравственной политики по отношению ко всем светским движениям и институтам. В 60-е годы выдвигаются либерально-модернистские концепции, подвергающие критике современное общество, разрабатывается «теология освобождения» и «теология революции». Вместе с тем многие протестантские идеологи продолжали начатую еще в XIX в. и усилившуюся после Великой Октябрьской социалистической револю-

ции в России критику марксизма, социалистических учений, политических структур и особенно положения верующих в СССР.

Хотя в русле экуменического движения была создана своя символическая книга — «Христологическое исповедание» (Амстердам, 1948), выделяющая общехристианские положения вероучения, — Ассамблеи Всемирного совета церквей в Упсале (Швеция) в 1968 г., Найроби (Кения) в 1975 г. и Ванкувере (Канаде) в 1983 г. продемонстрировали неспособность экуменистов разработать приемлемую для большинства протестантов социальную и вероисповедную программу, засвидетельствовали серьезные расхождения социально-политических позиций церквей.

Протестантские церкви оказались в большей степени, чем католическая и православные, приспособленными к ситуации религиозного плюрализма, которая развивалась в истории Нового времени и стала характерной для современной эпохи. Верующие разных конфессий христианства живут вместе с последователями других религий, носителями различных культурных традиций. Если протестанты создали мощную христианскую миссию в странах Азии, Африки и Латинской Америки, то выходцы из этих стран, носители традиционных и обновленческих религий и культов, образовали культурные и религиозные центры в развитых странах Европы и Северной Америки. К индуизму, кришнаизму, буддизму, исламу и другим религиям и культам стали обращаться люди, принадлежащие к народам, традиционно исповедовавшим христианство. В этих условиях среди протестантских деноминаций имеются организации, заботящиеся более всего о своей самоидентичности. Они создают свои замкнутые субкультуры, изолируются от представляющего им враждебным и греховным мира. Но в своем большинстве протестантские церкви характеризуются установкой открытости к социокультурной среде.

Различия в современном протестантизме — это не столько расхождения в вероучении и устройстве между разными конфессиями и церквями, сколько различия между направлениями или тенденциями внутри одной и той же церкви. Либерально ориентированные реформаты, лютеране и методисты ближе друг к другу, чем к фундаменталистски настроенным членам собственных церквей. С середины XX в. старые конфессии протестантизма — англиканство, лютеранство, реформатство, методизм, конгрегационализм — испытывают сильное воздействие обмирщенной среды и переживают процесс внутренней секуляризации. В них существенно сократилось число людей, регулярно принимающих участие в богослужении (в среднем по евангелическо-лютеранской церкви ФРГ до примерно 5% членов церкви. (Herder Korrespondenz. 1990, № 1. S. 26), снизилось знание Библии, подтверждающиеся оказываются

не знакомыми с важнейшими библейскими текстами, церковные традиции утрачивают силу. Вместе с тем появляются кружки интенсивного изучения Библии и осмысления ее применительно к новой эпохе, вера становится не просто унаследованной от прошлого поколения, но самостоятельно выстраданной; в конфессиональной принадлежности повышается роль личного начала.

Наиболее интенсивно эти процессы идут в американском протестантизме, который обрел своеобразие и достиг гораздо большего единства, чем европейский протестантизм, разделяемый грузом теологических и церковных традиций. В США только англиканская епископальная церковь из традиционных протестантских церквей является единой в масштабах страны, а прочие существуют в виде самостоятельных объединений — деноминаций. Это связано и с тем, что в отличие от епископальной церкви их происхождение восходит к протестантам из разных стран. Однако экуменическое движение, развитие миссионерской деятельности привели к сотрудничеству многих деноминаций США и к созданию Национального совета церквей Северной Америки, в который входит около 60 деноминаций. В США сформировался склад религиозности, который многие исследователи и сами верующие выделяют в особый тип протестантизма и христианства — «евангелический». Вероучительные различия стираются, главным становится личное обращение и стремление сверять свою жизнь с принципами Евангелия, вести активную миссионерскую деятельность. В богослужении этих общин много заимствованных друг у друга песнопений. Теологические дискуссии европейских протестантов их интересуют менее, чем проблемы контекстуализации христианства и миссии.

В качестве особого типа протестантизма исследователями выделяется и «туземное христианство», насчитывавшее к 1980 г. уже 82 млн. человек, созданное миссионерской деятельностью протестантов. «Туземные христиане» разделяют многие учения и ритуалы западного происхождения. Почти во всех случаях они также сохраняют конфессиональные названия: англикан, лютеран, баптистов и т. д. Вместе с тем многим из них остается чуждой индивидуалистическая ориентация классического протестантизма, библейское учение они склонны воспринимать в преломлении через свои народные традиции. К середине XX в. этот тип миссионерского протестантизма становится преобладающим и насчитывает почти 10 тыс. деноминаций, тогда как к классическому протестантизму принадлежат 7889 деноминаций. Динамика христианства смещается в Африку, Азию, Океанию, Южную Америку. Христианами становится до 24% населения Южной Кореи, от 35 до 50 млн. христиан насчитывается в Индокитае. В Бразилии протестанты за последние 25 лет увеличили свою долю населения с 6 до 20%. Характерным является

рост так называемых Африканских независимых церквей. Уже к 1968 г. их насчитывалось почти 6 тыс. с более чем 10 млн. последователей. Одни из них находятся под влиянием пятидесятников или свидетелей Иеговы. Другие выросли на африканской почве и представляют собой формы синкретизма, соединяющего элементы христианства с традиционными культами. К ним причисляют и группировки, которые называют «эфиопскими сектами», так как они ссылаются на псалом 67, предсказывающий, что «Ефиопия прострет руки свои к Богу» (Пс. 67 : 32). Эти группы сложились под влиянием методистов, но представляют собой теперь независимые объединения, которые резко отличаются от европейского и американского протестантизма. Некоторые исследователи считают даже, что церкви «туземного христианства» являются четвертым крупным направлением христианства, наряду с православием, католицизмом и протестантизмом. Во многих из них особо подчеркиваются пророчества, исцеления, культ предков и защита от злых духов. В Африке наиболее крупная из этих церквей «Кимбангистская церковь Заира» имеет собственный теологический факультет и является членом Всемирного совета церквей. Подобно африканскому протестантизму, в Южной Америке протестантизм среди туземных народов (индейцев и метисов) часто принимает форму синкретизма родовых культов с христианством.

Со второй декады XX в. среди протестантов Германии и других европейских стран усилилось литургическое движение, одним из вдохновителей которого был Фридрих Хайлер, профессор Марбургского университета. В издаваемом им журнале «Высокая церковь» он призвал к наполнению литургических традиций евангельским смыслом, следуя в этом за оксфордским англокатолицизмом. Это движение получило распространение в Швейцарии, Франции, Италии, Нидерландах, скандинавских странах. Его последователи поставили своей задачей восстановление литургии, почитания Богородицы и святых, воссоздание епископата, основанного на апостольском преемстве, религиозных орденов. В теологии они стремились к экуменическому подходу, позволяющему наладить контакты со старокатоликами, Римской церковью, православными и нехалкидонскими восточными церквями. Центрами этого движения стали в Германии «Братство архангела Михаила» и орден «экуменических сестер Марии», во Франции — евангелическо-католическое братство Тезе.

В 70—80-е годы XX в. в Европе и США снизилось членство протестантских церквей, придерживающихся либеральной, модернистской ориентации (епископальной, пресвитерианской). В то же время фундаменталисты, евангелические деноминации и особенно общины, ориентированные на опыт «возрождения» и «дары Святого Духа», прежде

всего пятидесятники, значительно увеличили свою численность и влияние. В настоящее время от 30 до 40% американцев считают себя «рожденными свыше» христианами. С конца 60-х годов развиваются, а в 70-е годы консолидируются такие организации, как «Национальная ассоциация евангеликалистов». Используя в широком масштабе средства массовой информации, в особенности телепроповедь, они отстаивают буквальное понимание Священного Писания, креационизм и эсхатологию. Так, «Моральное большинство», организация, преобразованная в «Федерацию свободы», объединяла к 1985 г. от 2 до 6,5 млн. последователей, контролировала 30 телестанций, 4 религиозные телесети и тысячу радиостанций с числом слушателей и зрителей около 25 млн. американцев.

Таким образом, протестантизм оказался религией, повсеместно в разнообразнейших формах внедренной в духовную жизнь планеты, религией, живо откликающейся на изменение социальных и культурных обстоятельств и трансформирующей в связи с этим элементы христианского учения, а также создающей все новые и новые формы организации своих последователей.

ДРЕВНИЕ ВОСТОЧНЫЕ ЦЕРКВИ

Халкидонский вселенский собор 451 г. стал одним из поворотных моментов в истории разделения христианской церкви — фиксированной датой монофизитского раскола. К Халкидону богословской мыслью было выработано несколько христологий, но с победы ортодоксии на христианском Востоке началась эра противостояния двух основных доктрин: диофизитской и монофизитской, продолжающаяся поныне.

К древним восточным (ориентальным, до- или нехалкидонским) христианским церквам следует относить церкви не только традиционно называемые «монофизитскими» — Армянскую апостольскую, Коптскую, Эфиопскую, Сирийскую, но также и находящиеся с ними в евхаристическом общении Маланкарскую сирийскую, Эритрейскую и реликтовую Ассирийскую церковь Востока, до сих пор литургически не общающуюся ни с одной христианской церковью кроме уникальной по своей истории и самобытной религиозной культуре Малабарской (Христиан Апостола Фомы).

Термин «древние» в отношении перечисленных религиозных образований хоть и устойчив, но весьма условен, поскольку позволяет лишь маркировать их в целях отличия от других христианских церквей восточного обряда: православных (поместных автокефальных и автономных), восточно-католических и пр. Если рассматривать термин «древние» как указатель на раннехристианский период возникновения общины, то в описываемую группу, с одной стороны, должны были бы войти (как минимум) первые восточные патриархаты: Константинопольский, Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский, а также Греческая православная церковь; а с другой — не вошли бы Маланкарская (появилась в сер. XVII в.) и Эритрейская (появилась в 1993 г.) церкви. Если же рассматривать этот термин как указатель на абсолютизацию и консервацию в выделяемой группе церквей монофизитской догматики и соответствующей литургической практики и отставание этой позиции всеми древними восточными церквами (как действительно хронологически

более ранними, так и позднейшими) на протяжении более полутора тысяч лет, то придется исключить из этой группы Ассирийскую церковь Востока, тяготеющую к несторианству.

Ориентальные церкви не являются хранительницами классического монофизитства Евтихия, по мысли которого Иисус Христос — «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων, после единения, или воплощения у Него уже одна природа — μετὰ τὴν ἐνωσιν — μία φύσις, и оперируют формулой, встречающейся у Кирилла Александрийского (например, во II послании к Суккенсу): «μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη» («единая природа Бога-Слова воплощенная»). Разумеется, это не значит, что расхождения дохалкидонитов с православными сугубо терминологические, поэтому, хотя в самоназвании некоторых древних восточных церквей фигурирует наименование «православная», с точки зрения догматики семи вселенских соборов, которой придерживаются православные поместные церкви поныне, монофизитские общины православными не являются.

Ассирийская церковь Востока. По мнению ряда исследователей, христианские общины появились в Месопотамии на рубеже I—II вв., подпав под юрисдикцию антиохийского епископа, которая простиралась на Сирию, Палестину, Финикию, Аравию, Месопотамию, Кипр и Киликию. Их основателями провозглашались апостолы Фома и Фаддей. Епископы Церкви Востока сначала рукополагались в Антиохии, но в конце II в. стали избираться и рукополагаться на местах и были вполне самостоятельны вплоть до начала IV в., когда осуществилось их административное подчинение католикосу (затем патриарху) Селевкии-Ктесифона. Христианство получило распространение в среде иудеев рассеяния, бежавших на территорию Парфянского царства из Палестины (70-е гг. н. э.), и в среде персов-зороастрийцев (с III в.). Но около 115 г. н. э. Месопотамия была завоевана римлянами, а в III в. — Сасанидами. Частые войны Рима с сасанидской Персией III—VII вв. усугубили изоляцию персидских христиан: персы-зороастрийцы обвиняли их в пособничестве Римской империи, а христиане-ромей с V в. — в несторианской ереси. Начиная с 342 г. персидские христиане постоянно подвергались политическим и экономическим репрессиям, зачастую переходящим в открытое жестокое преследование (историк Созомен насчитывает 16 тыс. жертв). Только в конце V в. после отделения несториан от единой Христианской церкви сасанидское правительство стало более лояльным в отношении своих подданных-христиан.

В конце V в. император Зенон (476—491) стал изгонять несториан из метрополии. Издав в 482 г. «Энотикон», он стремился примирить монофизитов с православными, осудив Нестория и Евтихия и провозгла-

сив 12 анафематизмов св. Кирилла Александрийского против Нестория: «Если кто не исповедует, что Еммануил есть воистину Бог и посему Святая Дева есть Богородица, ибо она плотски родила ставшего плотью Логос от Бога Отца, ...Если кто не исповедует, что Логос Бога Отца соединен с плотью по ипостаси, что таким образом он есть Единый Христос с собственной плотью, а именно Он же самый вместе и Бог и человек... Кто в Едином Христе разделяет ипостаси после соединения, сочетая их единым соприкосновением по достоинству, т. е. по самостоятельности и полновластности, и тем более не сводя их к физическому единству, да будет анафема». Многие из несториан нашли убежище в Церкви Востока, разделявшей антиохийский радикализм Феодора Мопсуетского (ум. 428/9) и Нестория и признававшей авторитет только двух первых вселенских соборов. Следует отметить, что догматика Никейского собора 325 г. была воспринята Церковью Востока лишь в 410 г., а Константинопольского (381) и того позже. И «православность» Феодора Мопсуетского ни у кого на Востоке не вызывала подозрений вплоть до середины V в.

Доктрину Нестория зачастую возводят именно к Феодору Мопсуетскому, а через него — к Диодору Тарсийскому (ум. 394), учившему, что Логос обитал в теле, как в храме. Но современные сирологи указывают на тот факт, что Церковь Востока не была «несторианской» в точном смысле слова, поскольку «не имела никакой исторической связи с Несторием», хотя и почитала его святым.

В IV—V вв. в сирийской Месопотамии была широко известна Эдесская богословская школа, с которой был тесно связан Ефрем Сирий (ум. 373), основанная, по преданию, еще во II в. гностиком Вардесаном, против ереси которого Ефрем, в частности, и выступал. Главным предметом изучения было Священное Писание. Эталонными считались комментарии Ефрема Сирина, но им не были истолкованы все книги Библии, поэтому в V в. был предпринят перевод на сирийский язык полного корпуса экзегетических сочинений Феодора Мопсуетского, по антиохийской традиции избегавшего цветастых аллегорий.

Неустоявшийся богословский понятийный аппарат и лексические трудности при двойных переводах греческих и арамейских текстов создали благоприятную почву для возведения христологической доктрины Нестория к Феодору Мопсуетскому — непререкаемому авторитету для восточно-сирийских христиан и поныне. Несторий учил, в частности, о «двух сынах» во Иисусе Христе: о Сыне Божьем, родившемся от Бога Отца, и о Сыне Человеческом, родившемся от Марии, в котором обитал Бог Слово, поэтому Несторий называл Деву Марию «Христородицей», а не «Богородицей». Богословы церкви Востока акцентировали

внимание на четком разграничении двух естеств и двух *qnome* (~*προσωπων*, ~*persona*) — индивидуальных проявлений общего естества-*куана* (=φύσις, =*natura*). И поскольку специфический сирийский термин *qnome* переводился греческим ὁ *πρωτος* без должного вникания в оттенки смысла, получилась формула «две ипостаси в двух естествах», противоречащая халкидонскому догмату. Но *qnome* не имеет точного греческого эквивалента, поскольку обозначает не личность (ипостась), а конкретную индивидуализированную природу: обе *qnome* охватываются одной личностью Христа. Отказавшись принять Халкидон, поскольку его вероопределение казалось им нелогичным, «сирийские богословы — как «диофизиты» («несториане»), так и «монофизиты» («севириане») — оказались в оппозиции к официальной Церкви Византии. Результатом стало закрытие по приказу императора Зенона в 489 г. Эдесской «школы персов» и бегство ее учителей в Нарсай (Персия), где была организована новая — Нарсаяская — школа, сохранившая приверженство вере Феодора Мопсуетского, Диодора Тарсийского и Нестория.

Местные соборы Восточной церкви приняли в V в. ряд оригинальных решений: на Ктесифонском 499 г. соборе было признано несторианство, видимо, не без участия представителей персидской Нисибинской богословской школы; традиционными стали необязательность безбрачия для всего духовенства, в том числе и для архиереев, и отсутствие гласной исповеди, которая сменилась невысказываемым вслух сердечным «сокрушением» о грехах. В 542 г. от Ассирийской церкви отделилась Яковитская (см. раздел *Ассирийская церковь*). Литургия служилась на древнесирийском языке, в богослужебной практике используется и поныне три чинопоследования: литургия св. апостолов, литургия Феодора Толкователя (Мопсуетского) и Нестория.

В VII в. территорию империи Сасанидов захватил Арабский халифат, в 637 г. пала столица Ктесифон, последний император Яздегерд III бежал. Смена власти улучшила положение персидских и сирийских христиан; в 766 г. патриарх перенес кафедру в новую столицу — Багдад. На VII—VIII вв. приходится расцвет сирийской литературы. К XIII в. Ассирийская церковь распространила свое влияние далеко за пределы Ближнего Востока: 25 митрополий и 130 епископий охватывали нынешние территории Сирии, Турции, Индии, Монголии, Тибета, Китая. К 1380 г. в церкви насчитывалось 30 митрополичьих кафедр и 200 епархий. Во время нашествия Тамерлана (Тимура) в конце XIV в. почти все христиане были уничтожены за отказ принять ислам. Оставшиеся в живых ассирийцы обосновались в Османской империи на территории современной Восточной Турции. С 1828 г. часть из них переселилась в Закавказье на территорию, контролируемую Российской Империей.

С середины XIX в. притесняемая турками часть ассирийского духовенства во главе с несторианским священником Урмией несколько раз пыталась наладить контакт с православными патриархатами на Востоке, но, получив отказ, обратилась к настоятелю Иерусалимской миссии РПЦ преосвященному Кириллу. В 1861 г. начался длительный миссионерский процесс, санкционированный Св. Синодом РПЦ. В феврале 1898 года в Санкт-Петербург прибыла сприйская делегация во главе с епископом Мар Ионой, подписавшая в марте от лица 9 тыс. соотечественников официальные документы об отречении от несторианской ереси и воссоединении с православием. В 1904 г. в Санкт-Петербурге было основано Кирилло-Сергиевское братство, взявшее на себя попечительство о братской сирийской православной общине. Первая мировая война спровоцировала новый всплеск массовых депортаций и казней со стороны турок, погибла треть ассирийского населения. В Ираке действовал английский «миротворческий» мандат, но в 1933 г. он прекратил свое действие, и ассирийский патриарх Мар Симон XXIII был вынужден эмигрировать в Сан-Франциско. В 1964 г. в среде ассирийского духовенства возникли внутрицерковные разногласия по вопросам правомочности передачи сана первосвященника от дяди к племяннику. Оппозицию Мар Симону XXIII возглавил ассирийский митрополит Индии Мар Фома Дармо — в 1968 г. он прибыл в Багдад, где был избран на соборе новым патриархом, но вскоре скончался. Его сменил Мар Аддай Багдадский. В 1973 г. Мар Симон XXIII добровольно сложил с себя сан и женился, но его чуть было не вынудили вновь взойти на патриарший престол, несмотря на женитьбу, — этому помешало его убийство в 1975 г. А в 1976 г. патриархом был избран епископ Тегерана (Иран) Мар Динкха IV, который находится на этом посту и по сей день, имея резиденцию в штате Иллинойс. Мар Динкха IV отменил традицию семейной преемственности патриаршего престола, на протяжении веков служившую причиной межклановых распрей. Однако, поскольку Мар Аддай не сложил с себя сан, сохраняется довольно сильная оппозиция: Мар Динкху IV поддерживают одиннадцать епископов, а Мар Аддая — пять.

В июле 1994 г. в Австралии Священным Синодом Ассирийской церкви Востока была учреждена комиссия по межцерковным связям. 11 ноября 1994 г. Мар Динкха IV и папа Иоанн Павел II подписали в Ватикане «Совместную Христологическую Декларацию», положившую начало объединению «в общем исповедании Сына Божия». В середине 1997 г. Ассирийский Священный Синод объявил о решении начать двусторонний диалог с православными поместными церквями и в качестве акта примирения удалить из богослужебных текстов соответствующие анафематизмы.

Ватикан, преследуя собственные цели на Ближнем Востоке, уже с XIII в. вел активную миссионерскую деятельность в среде дохалкидонитов, что дало свои результаты: в 1552 г. часть ассирийского духовенства отделилась от Ассирийской Церкви Востока, избрала собственного патриарха — Сулаку и через него заключила унию с Римом. Причиной раскола послужила традиция «внутрисемейного» наследования патриаршего престола у ассирийцев: от дяди к племяннику, которая привела к возведению в первосвятительский сан несовершеннолетнего. Римский папа Юлий III 9 апреля 1553 г. рукоположил Сулаку в соборе Св. Петра во епископы, объявив «патриархом халдеев» Симона VIII. С этого момента, видимо, можно говорить о создании параллельной Ассирийской Церкви Востока — Халдейской католической церкви. Несмотря на то, что через 2 года после хиротонии Симон VIII был казнен по приказу османского паши, конфликт между про- и антикатолической группировками длился еще около 300 лет — до середины 1830 г., когда на религиозно-политическую арену выдвинулся митрополит Иоанн Гормиздас, которому папа Пий VIII пожаловал титул Вавилонского патриарха халдеев. Резиденцией стал г. Мосул. Из-за турецких гонений, а во времена Первой мировой войны погибло около 70 тыс. халдео-католиков, в том числе 4 епископа, резиденция несколько раз переносилась. С 1950 г. (после миграции из северных районов Ирака в центральные) патриаршая кафедра находится в Багдаде, где проживает большая часть халдео-католиков. С ноября 1994 г. при посредничестве Ватикана Халдейская католическая церковь наладила диалог с Ассирийской Церковью Востока, и с 15 августа 1997 г. успешно действуют «Смешанная комиссия воссоединения» и специальная межконфессиональная комиссия по вопросам пастырского сотрудничества двух древних церквей. Литургическим языком Халдейской католической церкви остается сирийский, используется восточно-сирийский текст литургии с латинскими вкраплениями. В «Совместном патриаршем заявлении» Мар Динкха IV и халдейского католического патриарха Рафаила I Бидавида, «Совместном синодальном постановлении, способствующем соединению» и других официальных документах 1996 и последующих годов декларировано признание «апостольского преемства, таинства и христианского свидетельства каждой из сторон».

Сирийская (Яковитская, Сиро-Яковитская) Церковь. Представляет собой монофизитское «крыло» Ассирийской Церкви Востока. Известна под именем Яковитской. Яковитами назывались сирийские и египетские монофизиты — сторонники учения Варсумы (Бар-Саумы) Эдесского, Петра Фуллона (Сукновала или Гнафевса, γναφεύς'а) и Се-

вера Антиохийских, которым благоволили императоры Зенон и Анастасий. Но при Юстине I (518—527), враждебно настроенном к монофизитству, осталось всего два-три епископа-монофизита. Преемник Юстина I — Юстиниан (527—565), покровительствуя православным, запретил монофизитские хиротонии, надеясь обречь своих противников на «беспоповство» (по меткому выражению В. В. Болотова), но императрица Феодора была сторонницей монофизитства. Когда в 542—543 гг. в Константинополь прибыл глава одного из влиятельных арабских кланов аль-Харис ибн Джабала, именно она склонила императора согласиться послать в Сирию нескольких епископов (монофизитов). Изгнанный с александрийской кафедры монофизитский патриарх Феодосий поставил во епископа Бостры Феодора, получившего право церковной юрисдикции над Палестиной и Аравией, а Иакова Барадея (500—578) — во епископа Эдессы, с правом юрисдикции над Сирией и Малой Азией, от имени которого, вероятно, и происходит название Сиро-яковитской церкви. Став епископом, Иаков Барадей (Βαραδαίος, прозвище свое он получил от «бардата» — грубая шерстяная попона, нищенское рубище, которые имел обыкновение носить; известен также под именем Занзал — от τσαντζαλα — «лохмотья»), развил бурную деятельность и, обходя пешком епархию, в течение 40 лет неустанно заботился о сплочении паствы. Благодаря его стараниям возник новый штат монофизитских клириков: 2 патриарха, 27 епископов, сотни священников и тысячи диаконов и чтецов. В силу целого ряда причин: социально-экономических, культурных, политических и пр. монофизитский сепаратизм оказался характерен для беднейших слоев общества, в основном крестьянства внутренних диоцезов, мало подверженных «эллинизации»; население крупных городов с меньшей охотой шло на конфликт с Константинополем.

В раннехристианский период классическим языком Сирии и Месопотамии стал эдесский диалект арамейского языка, который играл интегрирующую роль наряду с сирийским национализмом. Империя ромеев для сирийцев была врагом со времен Помпея, сделавшего Сирию римской провинцией в 64 г. до н. э. после победы над селевкидом Антиохом VIII. Православие, навязываемое имперской властью, столь неохотно принималось восточными провинциями именно по политическим мотивам. Но были и православные сирийцы — мел(ь)киты (от сир. «малкайя» — имперский), которые принимали догматику всех вселенских соборов. Персидское (613—616 гг.) и — после падения Персии и объединения ее с Сирией в 637 г. под властью мусульман — арабское завоевания не пресекли развитие Сирийской церкви, наоборот, многие

чиновники, врачи, учителя при Омейядах были яковитами. Халиф Валид (нач. VIII в.) разрешил яковитскому патриарху жить в Антиохии. В период своего расцвета Церковь насчитывала 20 митрополичьих кафедр и 103 епархии и распространялась вплоть до Восточного Афганистана. Позднее (при Аббасидах) яковиты стали подвергаться гонениям наряду с остальными христианскими деноминациями, арабы мстили им за свои поражения. В X в. византийский император Никифор Фока старался восстановить всех восточных христиан против арабов, однако яковитский патриарх Иоанн Саригха отказался от диалога с константинопольским патриархом Полиевктом, предпочтя мусульманское иго греческому. Крестоносцы не допускали яковитов как еретиков ко Гробу Господню. Тюркская экспансия вынудила их искать защиты у Рима. Папа Григорий IX (1227—1241) предложил им унию, но она была отвергнута. В 1247 г. вновь был поставлен вопрос об унии, и патриарх Игнатий согласился было на примат папы Римского, но папа Иннокентий IV (1243—1254) не принял условий сирийской стороны (о льготном налогообложении, принятии в общение без миропомазания и пр.). Следующую (тоже неудачную) попытку объединения с Римом предпримет яковитский патриарх Игнатий VI в 1444 г., когда будет издан специальный декрет, провозгласивший союз католиков и яковитов, несмотря на христологические (о количестве природ и воле во Христе) и тринитарные (о *filioque*) разногласия. Нашествие Тамерлана в конце XIV в. вынудило яковитов спасаться бегством. К этому же времени относятся схизматические движения внутри Яковитской церкви, которые приводили к возведению одновременно нескольких претендентов на патриарший престол. С 1166 по 1924 г. официальной резиденцией считался монастырь св. Анании Дер эз-Запфаран близ Мардина. Один из патриархов («законный») в период схизмы 1291/1364—1495 гг. находился там, другой, избираемый епископами Киликии (совр. центр. Турция) — в Сисе, третий — «патриарх сирийцев» — в монастыре Бар-Саумы (расцвет этого монастыря приходится на 1034—1293 гг.), четвертый — патриарх Тур-Абдина — в монастыре св. Иакова в Салахе.

Второй по значимости фигурой после патриарха с IX в. у яковитов становится *мафриан* («плодоносный»), в обязанности которого входят епископские хиротонии и интронизация вновь избранного «патриарха Антиохийского» (хотя в Антиохию его не пускали ортодоксы-халкидониты), поскольку обычно патриарх избирается епископами по жребию. Одним из выдающихся церковных писателей был мафриан Григорий Вар-Гебреус (ум. 1286) — полиглот, комментатор Библии, автор ценней-

ших «Хроник» (Всемирной истории), трудов по истории и каноническому праву Яковитской церкви.

К концу XVI в. численность яковитов составляла не более 50 тыс. человек. В 1583 г. папа Григорий XIII послал к ним с целью заключения унии католического епископа Сидонского Леонарда Авеля. Однако эта попытка не увенчалась успехом — яковиты отказались анафематствовать Диоскора, которого они по сей день почитают святым наряду с Петром Фуллоном, Севером Антиохийским, Иаковом Эдесским, Иаковом Барадеем и пр. Первые удачные случаи унии с католицизмом относятся к XVII в., но датой возникновения современной Сиро-католической церкви принято считать 1781 г., а признания ее турецкими властями — 1830 г.

В середине XIX в. число всех яковитов не достигало и 180 тыс. человек, большая часть из них проживала в Сирии и Месопотамии, на горе Джебель-Тур-Абдин и в Индии. Число епархий сократилось до 23. Рассеянию общины способствовала Первая мировая война — турецкие власти преследовали яковитов наравне с несторианами-сирийцами. В 1950—1960 гг. многие эмигрировали из Сирии и Ирака в Ливан, а также в Европу и Америку. Патриаршая кафедра в 1924 г. была перенесена из Мардина в Сирию (г. Хомс), а в 1959 г. — в Дамаск. Нынешний предстоятель Яковитской церкви — Сирийский православный патриарх Антиохии и всего Востока Игнатий Закка I Ивас был избран в 1980 г. С 1939 г. функционирует Сирийская православная семинария св. Ефрема (Ливан). В 1962 г. была открыта еще одна — в монастыре св. Гавриила. Сегодня в мире насчитывается около 950 тыс. яковитов, половина из которых проживает в Сирии, а остальные — на территории Ливана, Ирака, Иордании, Турции. Есть отдельные епископии в США и Бразилии.

К особенностям культа яковитов относятся: крещение «триединым обливанием», приготовление просфор из квасного теста с добавлением масла и соли, одноперстное крестное знамение, отсутствие тайной исповеди, использование древней литургии св. Иакова Иерусалимского (а также, видимо, ее позднейшего варианта — так называемого «западно-сирийского» или «антиохийского», всего же имеется 16 сирийских анафор — разновидностей литургии), служащейся как на арабском, так и на старосирийском языках. Чинопоследование схоже с православным. С IV в. каноническим текстом Священного Писания является его перевод на эдесский диалект сирийского языка — Пешито. Сейчас все большее распространение получает разговорный сирийский язык. Сами яковиты часто именуют себя православными, а также «отличающимися» (ܕܝܐܟܪܝܘܥܝܘܬܐ) учение Кирилла Александрийского от томоса папы Льва Великого (440—461). По догматике они — умеренные монофизиты-се-

вириане; анафематствуют Евтихия, но отвергают Халкидон, отождествляют понятия «природа» и «лицо», уча о едином Лице Христа, происшедшем из двух Лиц. Церковным календарем является юлианский.

Христиане Апостола Фомы. В некоторых источниках эту древнюю Восточную церковь именуют Малабарской. Однако единой христианской церкви Малабара как таковой не существует: она разделена на восемь самостоятельных общин: 1) Сиро-католическая церковь, находящаяся в общении с Римом, и Римо-католическая церковь Индии латинского обряда, возникшая благодаря миссионерской деятельности монашеских орденов; 2) Независимая православная сирийская малабарская церковь во главе с католикосом апостольского Престола Востока; 3) Яковитская церковь во главе с патриархом Антиохийским; 4) Толиурская церковь, отколовшаяся от Антиохийского патриархата в XVIII в.; 5) Реформатская яковитская церковь Фомы, возникшая во 2-й половине XIX в.; 6) Англо-сирийская церковь, возникшая в результате перехода в Англиканскую церковь христиан апостола Фомы; 7) Меллосимская церковь (несторианская), возникшая в результате раскола среди сиро-католиков. Кроме этого, существует Сиро-маланкарская церковь, известная с 30-х годов XX в. Такое разнообразие деноминаций заставляет отказаться от наименования «Малабарская церковь», чтобы не усугублять терминологическую путаницу и использовать аутентичное понятие «Христиане апостола Фомы» (иначе — марфомиты, хотя корректнее было бы так называть только сторонников Авраама Малпана).

Индийские христиане ап. Фомы считают себя потомками первых индусов-неофитов, обращенных в веру апостолом Фомой в царствование мидо-парфянского царя Гуандафара. Косвенно подтверждают это свидетельства Евсевия Кесарийского, Иеронима Стридонского, деяния Первого вселенского собора, на котором, согласно Геласию Кизическому (475 г.), присутствовал Иоанн Персиянин, епископ Персии и Индии. Сохранилось предание о переселении 400 христиан в Индию в середине IV в. из Сасанидской Персии. Известно, что еще царь Ашока поддерживал связи с сирийскими Селевкидами, Македонией и египетскими Птолемеями, поэтому теоретически такое переселение было вполне осуществимым. Древнейшим преданием об апостоле является сирийский источник III в. «Деяния св. апостола Фомы», повествующий о Фоме как архитекторе царя Гуандафара. Сведения об апостоле Индии встречаются также у Климента Александрийского, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Руфина, Симеона Метафраста, Сократа-историка, Псевдо-Софрония. Косма Индикоплов в своей «Христианской топографии» (VI в.) описывает известное ему положение христиан на Малабарском побережье и о-ве Шри-Ланка, их зависи-

мость от персов. Есть и другие факты, свидетельствующие об активном проникновении персов-несториан в Индию и Китай в VI—VII вв.: найденные в Индии так называемые «кресты Афраса» с надписями на пехлеви эпохи Сасанидов, колонна Син-ган-фу, повествующая о несторианских миссионерах, и многие другие.

Община Христиан ап. Фомы изначально компактно проживала на Малабарском — юго-западном — побережье нынешнего штата Керала и находилась в литургическом общении с Ассирийской церковью Востока. Историки предполагают, что индийская церковь приняла несторианство вместе с персидской и вошла в состав обширной церковной организации, в VI—XI вв. распространившейся на Среднюю Азию и Китай. В начале VIII в. Индия была митрополией этого образования. Митрополит Индии занимал 10-е место в иерархии ассирийцев. Хотя малабарские общины приняли несторианство еще в конце V в., в христологических спорах они не участвовали. Реально общиной христиан ап. Фомы руководил местный иерей с титулом «архидиакона», знавший дравидское наречие малаялам и умевший ладить с индуистским населением. С VI по XII в. контакты Индии со средиземноморской христианской ойкуменой были эпизодическими. Связь с Сирией и Персией к XIII в. заметно ослабела, крестовые походы благоприятствовали проникновению в Индию католических миссионеров. В 1252 г. папа Иннокентий III основал францисканско-доминиканское общество проповедников, члены которого вели активную прозелитическую деятельность в Китае и Индии. Вплоть до конца XV в. малабарские христиане, по свидетельствам Марко Поло, Иордана Каталонского, Николо де Конти, Людовика де Вартема, представляли собой некий конгломерат разрозненных общин, стремящихся к самоопределению, полузависимых от Вавилонского католика и ищущих контакта с западноевропейскими путешественниками. Лишь в 1490 г. несторианский патриарх Симеон восстановил индийскую иерархию.

Со времени прибытия в Калькутту Васко да Гамы (1498) в ходе португальской экспансии на Малабарском побережье началась насильственная латинизация христиан ап. Фомы, радостно было встретивших братьев по вере. Особенно бурную деятельность развил ученик Игнатия Лойолы папский нунций Франциск Ксавье (1506—1552), основавший около полусотни прокатолических христианских общин. За духовную власть над индийской паствой в этот период боролись три церкви: Римско-Католическая, Сирийская Малабарская и Яковитская. Часть христиан ап. Фомы, тяготеющих к Сирийской Яковитской Церкви, в 1558 г. признала митрополитом Малабарским Мар Иосифа (ум. 1569), который считал, несмотря на иезуитские преследования и тюремные заключе-

ния, исповедь необязательной, иконопочитание — идолопоклонством, а Богородицу — Христородицей.

Противостояние несториан и католиков привело к созыву Диамперского собора, инициатором которого стал католический архиепископ Гоасский Алексей Менезис, добивавшийся под предлогом примирения подчинения себе архидиакона марфомитов Георгия. Португальцы-иезуиты не признали малабарскую традицию каноничной и в 1599 г. на соборе в Диампере потребовали введения католической мессы, католических облачений, безбрачия духовенства, назначения на епископскую кафедру католика-португальца, учреждения должности инквизитора; исправления богослужебных книг и Св. Писания, вероисповедания по формуле Тридентского собора (1545—1563); анафематствования ересиархов Нестория, Феодора Мопсуетского и Диодора Тарсийского, признания догматического учения о папе римском. Был дополнен сирийский канон Библии: под давлением католиков в него вошли ранее непризнававшиеся каноничными книги Эсфирь, Товит, Премудрость Соломона, 2-е Послание Петра, 2-е и 3-е Послания Иоанна, Послание Иуды и Апокалипсис Иоанна Богослова. Жесткая политика пришельцев, сопровождавшаяся сожжениями несторианских церковно-исторических и богослужебных книг, таких, например, как: «Детский возраст Христа», «История Девы Марии», «Протоевангелие Иакова», «Драгоценная жемчужина», «Жизнь игумена Исайи» и пр., не могла не вызвать неудовольствия. В 1653 г. христиане ап. Фомы разорвали общение с Римом и обратились к несторианскому патриарху Вавилонскому, яковитскому патриарху Диарбекирскому и коптскому патриарху Александрийскому с просьбой прислать епископа в Малабар. Формальной причиной этого разрыва, известного в истории как *восстание «у наклонного креста»*, стал арест португальцами епископа Ахаталлы, направленного несторианским патриархом в Индию из Мосула. Около 100 тыс. марфомитов, ожидавших во главе с архидиаконом Фомой прибытия Ахаталлы, поклялись у креста близ Кочина в верности Восточной церкви. А архидиакон Фома Великий вскоре сам был рукоположен во архиерея с титулом Мар Фома I.

Португальцы, к середине XVII в. лишившись владычества на море, почти повсеместно были вытеснены голландцами, и для малабарских христиан начался новый период — господства голландцев (1663—1795). Лишь Гоа оставался во власти португальцев до 1961 г. Голландцы запретили иностранную миссионерскую деятельность в Индии, но папа Иннокентий XII смог добиться конкордата с ними на право римской миссии. В 1662 г. почти 2/3 из клявшихся «у наклонного креста» приняли унию папы Александра VII. С этого года, скорее всего, и начинается свое существование Сиро-малабарская католическая цер-

ковь. Ее епископами долгое время оставались европейцы, но уже не иезуиты, а кармелиты, а в 1896 г. Ватикан учредил для индийских христиан-униатов три апостолических викариата (Тричур, Эрнаулам и Чанганачерри) под юрисдикцией местных сиро-малабарских епископов, а в 1911 г. — еще один (Коттаям). В 1876 г. число сиро-малабарских католиков достигало 200 тыс. человек, в 1960 г. их было уже около 1,5 млн. человек, а сегодня насчитывается около 3,9 млн. верующих сиро-малабарцев. Окончательное юридическое оформление Сиро-малабарская церковь получила 20 декабря 1923 г., когда папа Пий XI буллой «*Romani Pontifice*» закрепил самостоятельность сиро-малабарцев и учредил Эрнауламскую архиепископию с тремя епархиями. В 1934 г. по инициативе папы Пия XI начались литургические реформы, сиро-малабарцам было предложено вернуться к восточно-сирийскому (халдейскому) обряду, что не встретило понимания верующих, хотя халдейская литургия св. Аддаи (Фаддея) с соответствующими изменениями была одобрена Пием XII и в 1962 г. введена в обиход. Папа Иоанн Павел II предоставил сиро-малабарцам в 1998 г. полную самостоятельность по вопросам литургии. Разрешить юрисдикционные споры было сложнее, так как издавна укрепились традиции равночестности Эрнауламского и Чанганачеррийского митрополитов-предстоятелей. В декабре 1992 г. папа Иоанн Павел II присвоил Сиро-Малабарской католической церкви статус главной архиепископии с кардиналом-архиепископом во главе.

В конце XIX — начале XX вв. в Сиро-Малабарской католической церкви, находящейся в общении с Римом, произошел так называемый меллосианский раскол. Инициатором его оказался халдейский патриарх Иосиф IV Авдо, рукоположивший без согласия Ватикана для сиро-католиков Малабара нескольких епископов: в 1860 г. Мар Роккоса, затем вынужденно отстраненного, а в 1874 г. — Мар Илию Меллоса. Меллосиане получили свой кафедральный собор — «Скорбящей Богоматери» и с 1907 г. вошли в юрисдикцию несторианского патриарха Вавилонского. В канон Св. Писания меллосиане не включают неканонические книги Ветхого Завета, 2-е Послание Петра, 2-е и 3-е Послания Иоанна, Послание Иуды и Апокалипсис — словом, все то, что было насильственно навязано постановлениями Диамперского собора. Сегодня меллосиан насчитывается около 5 тыс. человек, они отвергают *filioque*, признают догматику двух первых вселенских соборов и несторианскую христологию и мариологию.

Независимых от Рима христиан ап. Фомы в XVII в. было не более 50 тыс. человек. В их распоряжении находилось примерно 35 храмов, у униатов было вдвое больше. В 1665 г. из Иерусалима на Малабарское

побережье прибыл яковитский епископ Григорий, занявший здесь митрополичью кафедру и рукоположивший архидиакона Фому I Великого во епископа. С этого момента несторианская церковь христиан ап. Фомы безболезненно перешла в монофизитское русло. Униаты были ближе к несторианству. К концу XVII в. на Малабаре преобладали две антагонистические группировки: сиро-католическая, которая привлекла на свою сторону оппозицию Мар Фоме I, и монофизитская, возглавляемая сначала Мар Фомой I (ум. 1672), а затем его преемниками-яковитами. Когда патронаж португальцев сменился в XVII в. на голландский, ситуация не изменилась — Ост-Индской компании уния была выгодна как гарант лояльности прозападно настроенного населения, так как независимые христиане ап. Фомы в мирских делах подчинялись местным раджам.

С приходом англичан в XVIII в. начался этап проникновения в среду малабарцев протестантизма. Миссионеры-англикане пытались обнаружить у христиан ап. Фомы реликтовые корни незамутненного папизмом раннего христианства. Англичане смогли поднять уровень образованности коренного населения, изучая местные наречия, развернули широкомасштабную катехизаторскую деятельность в пользу христиан ап. Фомы, в 1812 г. заставили католиков упразднить инквизицию в Гоа, в 1817 г. открыли духовную семинарию. Однако в 1838 г. последовал разрыв из-за недальновидной политики радикалов, близких по духу к кальвинистам, которые начали вводить англиканскую литургию, публично осуждать культ Богородицы, веру в действенность молитв за усопших и заступничество святых. В 1874 г. яковитский патриарх Петр III Игнатий специально ездил в Лондон отстаивать свою юрисдикцию над индийскими общинами. С 1794 г. в Аннуре (Толиур) существует небольшая христианская община, объединяющая сейчас до 3000 членов. Возникновение этой Толиурской церкви считается второй (после XVII в.) схизмой.

Небольшая группа христиан ап. Фомы, признававшая авторитет Ассирийской Церкви Востока, вслед за паствой Урмии в самом начале XX в. перешла в православие. Хотя эпизодические отношения с РПЦ начались еще в 1851 г., из-за двух мировых войн и революций в России официальный контакт был установлен лишь во 2-й половине XX в. В 1953—1954 гг. в ходе дискуссий были выработаны основные позиции, расхождения по которым и являются препятствием к сближению двух христианских церквей, а именно: терминологические разногласия ортодоксальной и ориентальной христологий; спор о количестве вселенских соборов; агиографические, патрологические, канонические и литурги-

ческие различия. С 1961 г. начался период Всеправославных совещаний, одной из функций которых является диалог с дохалкидонитами.

Другая группа христиан ап. Фомы, находящаяся под английским миссионерским влиянием, но не перешедшая в англиканство, сформировала ядро будущей Малабарской сирийской церкви святого Фомы, тяготеющей к протестантизму (ныне именуется: Реформатская яковитская церковь св. Фомы, ее возникновение считается третьей схизмой). Глава реформатов-марфомитов профессор сирийского языка Коттаямской семинарии Авраам Малпан сначала искал поддержки у яковитов, но в 1889 г., не получив ее, принял решение о выходе из-под юрисдикции яковитского патриарха Антиохийского Георгия V, объявившего своего ставленника епископа Афанасия Абед аль Массиха митрополитом «Сирийской церкви Индии». Сейчас марфомитов-реформатов насчитывается не более 718 тыс. человек, а с 1974 г. они находятся в каноническом общении с Англиканской Церковью, склонны к реформатской теологии, но сохранили восточную литургическую практику. В общении с ними состоит также Малабарская независимая сирийская церковь Тхожийора, возникшая в конце XVIII в. на северо-западе Индии в местечке Тхожийор и насчитывающая сейчас около 10 тыс. верующих, сохраняющих восточное наследие. Независимая церковь Тхожийора сначала пыталась наладить контакт с Маланкарской сирийской церковью, но получила отказ в литургическом общении.

Христиане ап. Фомы, принявшие англиканство, стали участниками создания в 1879 г. англиканской епископии в Коттаяме. Теперь эта епископия стала частью основанной в 1947 г. Церкви Южной Индии, в последнюю входит также англиканская епископия Южной Индии, методистская церковь и Объединенная (протестантская) церковь.

Яковитская малабарская церковь в начале XX в. испытала еще один раскол: север Траванкора остался под юрисдикцией яковитского патриарха, а юг Траванкора перешел под юрисдикцию митрополита, причисляющего себя к клирикам Индоправославной церкви с католикосом Востока во главе (ныне: Независимая православная сирийская малабарская церковь). Правда, в 1962 г. эти группы воссоединились под юрисдикцией католикоса с условием признания номинальным главой яковитского патриарха.

Особенностью деноминации христиан ап. Фомы является существование закрытой этнической общины «южан» — *кнанайа*, согласно преданию, восходящей к 72 семьям иудео-христиан, переселившимся в Индию из Месопотамии в 345 г. Потомки этих переселенцев избегают вступать в браки вне *кнанайа* и образуют две этнические епархии в штате Керала численностью до 200 тыс. человек. Одна из них находит-

ся под юрисдикцией Сиро-малабарской католической церкви, а другая — Сирийской яковитской церкви, точнее, Маланкарской (православной) сирийской церкви. Все остальные христиане ап. Фомы признают юрисдикцию одной из следующих церквей: Ассирийской Церкви Востока, Сирийской яковитской церкви, Сиро-малабарской католической церкви, Сиро-маланкарской католической церкви.

Маланкарская сирийская церковь. Как уже было отмечено, насильственная латинизация христиан ап. Фомы португальцами в XVII в. вызвала антикатолическую реакцию: 16 января 1653 г. тысячи инду-сов-христиан собрались в г. Матанчери и провозгласили свою независимость от Рима. К 1665 г. им удалось наладить диалог с Сирийской яковитской церковью, и сирийский патриарх согласился направить в Индию епископа, если община примет вместо несторианской монофизитскую сирийскую христологию и западно-сирийский обряд. Условия были выполнены, и матанчерийская община стала автономией в рамках Сирийского патриархата (2-я пол. XVII в.). В 1912 г. произошел раскол: значительная часть верующих заявила автокефалию с реставрацией древнего католикосата Востока в Индии, остальные сохранили приверженность Сирийскому патриархату. Примирением сторон занялся Верховный суд Индии в 1958 г., объявив, что значимый для светских властей правовой статус имеет лишь автокефальный католикос и его клир. Но в 1975 г. сирийский патриарх отлучил от общения прежнего католикоса и назначил другого, спровоцировав очередной раскол. Верховный суд Индии в июне 1996 г. принял новое решение, по которому: а) в Индии существует одна Церковь, разделенная на две части; б) сирийский патриарх является духовным предстоятелем Сирийской яковитской церкви, а «католикос Востока, католикос Апостольского престола св. Фомы и Маланкарский митрополит» (таков полный титул предстоятеля Маланкарской сирийской церкви) — законным главой автокефальной Маланкарской сирийской церкви, ответственным за религиозную жизнь общин и церковное имущество, с резиденцией в Коттаяме (штат Керала). Сейчас им является Василий Мар Фома Матфей II, избранный в 1991 г. С начала XIX в. в Коттаяме функционирует монофизитская духовная семинария. Сторонники Сирийского патриархата объединились в автономию, ее предстоятель, католикос Мар Василий Павел II, скончался в сентябре 1996 г., о его преемнике информации до сих пор нет.

Ватикан с XVIII в. предпринял не менее 4 попыток предложить унию Маланкарской сирийской церкви. В 1926 г. от лица пятерых сиро-маланкарских епископов-оппозиционеров сирийскому патриарху начал переговоры о воссоединении один из них — Мар Иваниос. Он настаивал на сохранении сирийской литургии и сохранении епископских

полномочий. Рим пошел на уступки, потребовав лишь католического вероисповедания. Но реально 20 сентября 1930 г. в католическую веру перешли в сущем сане только двое из пятерых инициаторов: Мар Ивниос и Мар Теофилус. Два епископа, священник, диакон и мирянин образовали Сиро-маланкарскую католическую церковь. В 30-е годы XX в. еще двое епископов пополнили ее клир, а в 50—60-е начался резкий приток верующих в новую Церковь. Сегодня она объединяет в 3 епархии более 325 тыс. человек в штате Керала, в ее ведении находятся 270 школ и колледжей, а также Духовная семинария во имя св. Марии.

Сиро-маланкарская католическая церковь ведет многогранную экуменическую деятельность, в Коттаяме функционирует Экуменический исследовательский институт св. Ефрема, занимающийся компаративистическими, источниковедческими, литургическими, церковно-историческими, сирологическими исследованиями. Весьма оригинальным новшеством явилось основание в 1958 г. Курисумалского поликонфессионального ашрама, в котором совместно проживают монашествующие индуисты и индусы-христиане, придерживающиеся цистерцианского варианта бенедиктинского устава и западно-сирийской литургической традиции св. Иакова Иерусалимского. Богослужение ведется на языке малайлам. Нынешний глава Церкви сиро-маланкарский митрополит Тривандрума — Кирилл Мар Василий Маланчарувил I вскоре после собственниого назначения на кафедру в 1995 г. стал деятельным участником подготовки диалога между Римско-католической церковью и древними восточными церквями.

Коптская церковь. К концу III в. бо́льшая часть египтян перешла в христианство, а к концу IV в. численность коптских христиан достигла миллиона. Общность языка, территории, культурного наследия сплачивали коптов вокруг Церкви в единую этноконфессиональную группу еще со времен гонений. Основание своей церкви они возводят к евангелисту Марку, принявшему мученическую кончину в Александрии в 63 г. Впоследствии Александрия быстро стала одним из ведущих богословских центров христианского Востока, достаточно упомянуть имена Климента Александрийского (ум. ок. 215 г.), Оригена (ум. 253), Афанасия Александрийского (ум. 373). В IV в. Антоний Великий (ум. 356) заложил традицию монашеского анахоретства (ἀναχωρησις — «уход от мира»). Египет стал родиной монофизитства: полемика с антиохийской богословской школой окончилась победой Кирилла Александрийского (ум. 444) на Эфесском вселенском соборе 431 г. и анафематствованием Нестория (ум. ок. 452 г.).

Халкидон коптами не был принят, и они основали собственную иерархию с патриархом во главе. С V по IX в. резиденцией православных

патриархов была Александрия, а коптских — монастырь св. Макария. Евтихий и Диоскор — ближайший соратник Кирилла Александрийского еще по III вселенскому собору — на Халкидонском соборе были обвинены в расколе. Диоскор лишился александрийской кафедры, вместо него был избран мелкит Протерий, который сразу же отлучил Тимофея Элур и Петра Монга. Начались волнения, Протерий был в 457 г. убит, а Тимофей Элур захватил патриарший престол, но в 460 г. был изгнан имперской властью. После него в Египте сменилось несколько православных патриархов, в 457 г. Элур вновь восшел на престол, но через два года скончался. С 482 г., когда при поддержке императора Зенона был интронизован Петр Монг, и до 570 г. в Александрии главенствуют монофизиты. Уже в этот период их религиозно-политическая власть в Александрии нестабильна: в середине VI в. образуются две партии — гайнитов и феодосиан, выдвигающих каждая свою кандидатуру на первосвятительское место. Первым коптским патриархом стал Петр IV (576), а с патриарха Евлогия (580—607) начался двойной ряд — коптских и мелкитских — патриархов на Александрийском престоле.

Вообще, дробление на множество фракций оказалось отличительной чертой александрийских монофизитов. За время между IV и VI вселенскими соборами от основной монофизитской ветви отпочковалось более десятка догматических и политических толков. Акефалы отделились от Петра Монга после одобрения им «Энотикона» и обрекли себя на «беспоповство». «Энотикон» императора Зенона преследовал цель нивелировать томос папы Льва Великого и орос Халкидона ради консолидации с монофизитами. В нем провозглашалась верность догматике первых трех вселенских соборов, анафематствовались Несторий и Евтихий и т. п. Но благая цель не была достигнута — монофизиты не удовлетворились расплывчатыми фразами «Энотикона», ожидая прямого осуждения томоса Льва Великого. Рим, наоборот, даже в этих дипломатически осторожных фразах усмотрел покушение на незыблемость авторитета Римской кафедры и в 484 г. на 35 лет разорвал общение с Востоком.

Если схематично обрисовать картину монофизитских течений, то в упрощенном виде, — но с соблюдением хронологической последовательности, — она окажется примерно следующей:

Выделение из монофизитства евтихианства. Евтихиане полагали, что о двух природах во Христе можно говорить лишь до воплощения, после которого — одно естество, а Тело Христово иносушно остальным человеческим телам. Все прочие монофизитские течения соглашались с единосущием телесности Христа человеческой телесности. Тимофей Элур признавал одну природу во Христе — божественную, считал, что

человечность Христа — это не *οὐσία* и не *φύσις*, а *ὁμοῦς οὐκονομί-α*ς — таинственный закон домостроительства Божия, доказывая это чудесностью рождения — будь у Христа простое человеческое тело, Мария не осталась бы в рождестве и по рождестве Девой.

Разделение монофизитства на севириан и юлианистов. Севир Антиохийский считал, что Христос единосущен Отцу как Бог и единосущен людям как человек, однако человечность оказалась соединена с божественностью после воплощения в одной природе и одной ипостаси. Севир допускал, что Иисус был совершенным человеком без греха, избавился от тления и естественных потребностей после Воскресения. Юлианисты презрительно называли севириан «фтартолатрами» — «тленнопоклонниками» за то, что те поклоняются Спасителю, непорочное тело которого признают тленным до Воскресения. Севириане в ответ называли юлианистов «афтартодокетами» — «призрачнонетленниками», поскольку сторонники Юлиана Галикарнасского, сближаясь с докетизмом, верили, что человечность, составившая с Божественностью единую природу, должна освободиться от человеческих ограничений и «немощей», а значит, воскресшее Тело Христово было безгрешным, нетленным, бесстрастным и бессмертным. Современные монофизиты Яковитской, Коптской, Армянской и Эфиопской церквей не выходят в своей догматике за рамки севирианско-феодосианской ветви (Феодосий — ученик Севира). Юлианисты, основав свою иерархию, просуществовали как отдельная церковь внутри Коптской вплоть до VIII в.

Ни в VI в., ни ранее копты не считали себя еретиками, но отличали себя от мелкитской группировки православных, именуя себя диакритами (отличающими). Император Юстин II, желая прекратить догматические споры, потребовал от коптов повиновения ортодоксальной церкви. По просьбе яковитского патриарха Павла Антиохийского было решено предложить коптам вернуться к совместному исповеданию веры по формуле 433 г., выработанной Кириллом Александрийским и Иоанном I Антиохийским: «...исповедуем одну воплотившуюся природу Бога Слова с телом, одухотворенным душой... И снова, принимая различие природ, говорим, что их две, не вводя никакого деления, ибо в Нем и та, и другая...». Император Тиверий II (578—582) прекратил давление на коптов. Коптская церковь стала быстро набирать политический вес и силу, наступило окончательное (вполне мирное) размежевание ортодоксов и коптов: православная кафедра осталась в Александрии, а коптская обосновалась в монашеском центре Энатоне. В 616 г. Коптская церковь налаживает литургическое общение с несторианской Антиохией.

Но VII в. принес новые тревоги: за одно первое десятилетие персы завоевали Месопотамию и Сирию, в 614 г. взяли Иерусалим, а к 619 г. захватили Египет. Персидский царь Хосрой II (590—628) по политическим соображениям благоволил коптам, и они были очень недовольны возвращением византийцев в 623 г., когда император Ираклий, победив персов, вернул Армению, Месопотамию, Сирию и Египет. Ираклий, стремясь снискать доверие коптов, стал инициатором богословского диалога между патриархом Константинопольским Сергием (610—638) и епископом Киром. Результатом этого диалога стала выработка компромиссного варианта монофелитства и моноэнергизма. Патриарх Сергий монофелитство и моноэнергизм попытался согласовать с решениями Халкидона: Иисус Христос имеет две природы, одно Лицо, одну волю и одну энергию. Поскольку одна воля и одна энергия приписываются единой ипостаси Бога Слова, неуместно утверждать наличие у Божественного Логоса человеческих желаний и отдельных от Божества человеческих действий. Яковиты одобрили монофелитство и вынудили севириан, с которыми были в литургическом общении, также признать его. Но за пределами Александрии — в многочисленных монастырях Верхнего Египта, в Фиваидской пустыне — монофелитство принято не было. Осуждение монофелитства на VI вселенском соборе имело своим следствием еще больший изоляционизм Коптской церкви от мелкитов — последних насчитывалось в Египте не более 300 тыс., в то время как число коптов, абиссинцев и нубийцев приближалось к 6 млн. человек.

В 639 г. Арабский халифат начал вторжение в Египет, в сентябре 641 г. пала Александрия, из нее были изгнаны православные клирики, и их место захватили копты, добровольно признавшие власть нового мусульманского правителя — эмира Амр ибн аль-Аса. Первые тридцать лет исламского владычества были вполне благоприятны для коптов: патриарху Вениамину, находившемуся в то время в ссылке, эмир Амр прислал брат — разрешение вернуться на Александрийскую кафедру. С 686—689 гг. ситуация резко поменялась: мусульмане запретили коптам иметь христианскую символику, в том числе кресты, вне культовых зданий. В 706 г. были запрещены службы на греческом и коптском языках, началась принудительная арабизация и исламизация страны: христиане преследовались, непокорные незамедлительно умерщвлялись. В 723 г. были сняты колокола, а монастыри и храмы разрушались. Жестокость интервентов вызвала массовые восстания (к 773 г. было подавлено шесть крупных восстаний), что лишь усугубило бедствия христиан — коптские монахи были обязаны носить оковы с железной табличкой, свидетельствующей о принадлежности к конкретному монастырю.

Только в 775 г. православному патриарху Косме удалось стабилизировать ситуацию, и гонения прекратились как в отношении мелкитов, так и в отношении коптов.

В VIII—IX вв. Египет оставался провинцией Халифата под властью Дамаска, а в X в. стал самостоятельным государством. Фатимиды, правившие Египтом в X—XII вв., лояльно относились к христианам. Лишь на рубеже X и XI вв. сын аль-Азиза аль Хаким начал преследовать всех неверных — и христиан, и иудеев, и даже самих мусульман. Более 1000 коптских храмов были разрушены или превращены в мечети, монастыри подверглись разграблению, многие христиане перешли в ислам, не вытерпев издевательств, поскольку мужчин-христиан аль Хаким обязал носить на шее тяжелые деревянные колодки в виде креста. В конце концов аль Хаким был убит самими же мусульманами за попытку обоготворить себя.

XI в. ознаменовался расцветом коптской религиозной культуры: отстраивались храмы и монастыри, создавалась литература, появилось собственное каноническое право, наладились дружеские связи с Армянской церковью. Патриаршая кафедра была перенесена в Каир. Но эпоха крестовых походов оказала негативное воздействие на Коптскую церковь: рыцари преследовали коптов как еретиков, огнем и мечом насаждая католицизм. Когда в 1099 г. Иерусалим был взят крестоносцами, мусульмане устроили коптам настоящую резню в отместку за смерть тысяч своих братьев. Положение египетских христиан улучшилось только после того, как Салах ад-Дин (Саладин) выбил крестоносцев из Палестины (1187) и убедился, что коптское население никогда не было на стороне католиков.

Династия султанов Эйюбидов, основанная Саладином, была свергнута в ходе восстания турок-мамлюков в 1250 г., и для коптов начался новый этап гонений (турецкий), не прекратившийся и после изгнания мамлюков османскими турками при Селиме I в 1517 г. Турецкая Османская империя просуществовала вплоть до 1922 г., Египет был отвоеван у османов Наполеоном в 1798 г. и присоединен к Франции в качестве провинции, а в 1801 г. был захвачен англичанами и вновь передан туркам. Середина XIX в. стала временем коптского возрождения. Число епархий достигло 20. Патриарх Кирилл IV (ум. 1861) прилагал все усилия для повышения уровня образования своей паствы; есть также версия (Б. А. Тураева), что он был отравлен мусульманами за попытку начать диалог с РПЦ. Во всяком случае, именно в это время преосв. Порфирий (Успенский) по поручению Св. Синода вел подготовку к переговорам о воссоединении Коптской церкви с православием. После кончины патриарха встал вопрос о проведении церковных реформ. Реформы

начались созданием в 1873 г. «Маглис Милли» — Национального Совета, получившего право ведать церковным имуществом. В 1875 г. в Каире стала функционировать коптская духовная семинария. Благоприятный момент для православных был упущен, и копты обратились за помощью к католикам. А в 1890 г. образовалось «Теффик сосьете» — «Общество основоположников», взявшее курс на продолжение реформ. Но эти общественные организации почти на протяжении века не встречали ни понимания, ни одобрения со стороны коптских патриархов, что приводило к отторжению молодежи и переходу ее в ислам, особенно после демократических преобразований 1952 г. В 1954 г. в Каире был основан Институт коптских исследований, имеющий секторы истории, языковедения, археологии, искусства, богословия, канонического права, социологии и пр. На богословском факультете Каирского университета обучаются будущие клирики Коптской и Эфиопской церквей. (Эфиопская церковь получила автокефалию в 1959 г.)

Библейский канон Коптской церкви существенно разнится с православным: в Новый Завет включаются «Послание Варнавы», «Пастырь» Ерма и «Послание Климента Римского». Таинства и культ близки православным, особенно почитается у коптов Дева Мария — в ее честь отмечаются ежегодно 32 праздника. Литургия служится в основном на понятном населению арабском языке, однако поощряются издания богослужебных книг с параллельными текстами на бохайрском диалекте коптского языка. Используются чинопоследования литургий св. Василия Великого, св. Григория Богослова, св. Кирилла Александрийского, св. Марка. Литургия Преждеосвященных Даров не совершается. Особенностью литургической практики коптов является приготовление непереброженного вина из размоченного накануне изюма, поскольку с приходом мусульман вино оказалось под запретом.

Сейчас Коптская церковь разделена на 10 митрополий и 15 епископий. Во главе церкви с 1971 г. стоит «Святейший Папа и Патриарх великого града Александрии и «всея земли... идеже святыи Марк проповеда»» Шенуда III. В июле 1994 г. Коптский патриархат принял под свою юрисдикцию небольшую «Православную» церковь Британских островов, переименовав ее в Британскую «православную» церковь. Во главе ее находится авва Серафим Эль Суриани. В мире насчитывается 8 млн. верующих коптов. Они составляют 13 % от всего населения Египта и проживают в основном на территории Верхнего Египта.

Отношения коптов с Римом всегда были натянутыми, хотя некоторые из коптских патриархов XV—XVII вв. (Иоанн I, Гавриил VII, Гавриил VIII) предпринимали попытки воссоединения с Римско-католической церковью. Формально уния была заключена на Флорентийском со-

боре 4 февраля 1442 г. подписанием документа *Cantate Domino*. Однако решение осталось на бумаге. Реально активная миссионерская деятельность францисканцев и капуцинов началась в коптской среде в 1630 г., а иезуитов — в 1675 г. Датой начала образования Коптской католической церкви, видимо, следует считать 1741 г., когда Амба Афанасий, коптский епископ Иерусалима, перешел в католичество и организовал собственные приходы. В 1824 г. папа Лев XIII смог добиться от турецкого паши Мухаммеда Али разрешения на учреждение копто-католического патриархата. В 1829 г. копто-католики получили право иметь собственные храмы, и в следующем году десять общин Верхнего Египта составили три униатских епископии. В 1895 г. папа Лев XIII своим апостольским посланием *Christi Domini* юридически закрепил существование Александрийской католической патриархии восточного обряда и назначил на пост предстоятеля Кирилла II. В 1898 г. состоялось первое заседание копто-католического Синода, но вскоре из-за политических разногласий Кирилл II вынужден был оставить кафедру, которая оставалась вакантной до 1947 г., пока не был избран новый патриарх Марк II. Патриаршая резиденция находится в Каире. Функционируют две униатские семинарии. Нынешний патриарх Стефан II Гхатгас был избран в 1986 г. Число копто-католиков сегодня составляет около 197 тыс. человек.

Влияние протестантизма в Коптской церкви было невелико. В 1825 г. было организовано Миссионерское общество Англиканской церкви, прозелиты-англикане в 1920 г. были объединены в англиканскую епископию Египта и Судана. Американские пресвитериане в 1899 г. создали в Египте евангелическую церковь, которая с 1926 г. стала независимой и насчитывает сегодня 50 тыс. человек.

Эфиопская церковь. Заселение семитскими племенами Северной Африки началось еще в XV в. до н. э. Ассимиляция с коренным населением привела к трансформации языка — так появился геэз. Свою историю сами эфиопы возводят ко времени правления царя Соломона, а появление Эфиопской церкви связывают с евангельской проповедью апостола Матфея. Как легальная религия христианство появилось в Эфиопии в IV в. Более того, оно стало государственной религией небольшого Эфиопского царства, столицей которого был Аксум. Первым епископом Аксумским, по свидетельству церковного историка Руфина, стал Фрументий из Тира (330—340), рукоположенный Афанасием Александрийским. Преемником Фрументия был копт Мина, со времени его епископства начался шестнадцативековой период коптской гегемонии над Эфиопской церковью. Эфиопы признавали догматику двух первых вселенских соборов. Стремясь увековечить свое первенствующее положение в

Африке, Коптская церковь ввела так называемый 42-й псевдоканон Никейского собора, запрещавший эфиопам поставлять своего архиерея.

Около 480 г. в Эфиопию из Египта прибыли сирийцы-дохалкидониты, бежавшие от преследований византийского императора. За свое подвижничество они вошли в историю Эфиопской церкви как «девять святых» (их имена: Арагави, Пантелеймон, Карима, Алеф, Сехам, Афсе, Лиганос, Адимата и Оз-Куба). Изучив геэз, они приняли на себя колоссальный труд перевода корпуса библейских, святоотеческих, богослужебных, гимнографических текстов на местный язык. Их ученики стали родоначальниками традиции инструментального музыкального аккомпанемента литургических песнопений и основателями многих монастырей. Эфиопская Библия насчитывает 81 книгу: 46 ветхозаветных, среди которых присутствуют неканонические: Вознесение Исаяи, Праздники, книга Еноха, Паралипоменон, книги Варуха, Ноя, Ездры, Неемии, Маккавеев, Моисея и Товита; и 35 новозаветных, включающих в себя Апостольские постановления, «Пастырь» Ермы, Послания Климента Римского, оросы двух первых вселенских соборов.

В VI в. эфиопы наладили дружеские связи с Византией: императоры Иустин I (518—527) и Юстиниан I (527—565) оказывали поддержку эфиопскому царю в его войне против персидского царя Йемена. В это время Эфиопская церковь насчитывала уже 4 епархии, а с вытеснением персов из Йемена получила еще и йеменские христианские приходы. Аксум становится могущественным государством, простирающим свое владычество на всю юго-западную часть Аравийского полуострова. Но в 602 г. персы вновь захватили Йемен, Аксум приходит в упадок. В 640 г. Египет захватили арабы, подчинив себе многие народы побережья Красного моря. Эфиопскую церковь ожидала та же судьба, что и Коптскую в силу юрисдикционного подчинения последней. Эфиопы лишились абуну — предстоятеля своей церкви (первым абуну был Кирилл, поставленный коптским патриархом Вениамином I (620—659)). В XII в. в труднодоступных горных районах образуется крошечное изолированное христианское царство Загве с центром в г. Лалибела. Цари (негусы) династии Загве в XII в. и династии Соломонидов в XIII в. стремились сохранить традиции древнего Аксума и даже реставрировали институт абуната. XIII—XV вв. стали временем своеобразного ренессанса. Одним из выдающихся государственных и церковных деятелей XV в. был негус Зар'а Якоб («Семя Иакова», 1434—1468). Он был знаком с иудаизмом и, по-своему борясь с ересью Евстафия (XIV в.), ввел практику обрезания, обязательного ношения бороды, празднования суббот и воскресений, иудейских пищевых запретов. Вероятнее всего, установление некоторых иудейских обрядов произошло в силу догмати-

зации положений книги «Синодос» (Кормчей), входящей в апокрифический канон «81 библейского писания». Евстафий проповедовал равнозначность обоих Заветов — Ветхого и Нового, и основал собственную монофизитскую конгрегацию с выраженным фанатизмом и аскетизмом.

В XVI в. турецкая экспансия на всем Ближнем и Среднем Востоке привела к угрозе исламизации эфиопского населения (1531). Эфиопы обратились за помощью к португальцам Гоа, те согласились поддержать их оружием в борьбе против мусульман в обмен на право иметь свои укрепленные базы, необходимые для обеспечения связи с индийскими и прочими колониями. Дипломатические отношения португальцев с эфиопами оказались на руку иезуитам, которые в скором времени развернули в Эфиопии миссионерскую деятельность. Негус Сусений (Малак Сагад III) в 1622 г. под воздействием проповедей иезуита Педро Паеса принял католичество и объявил католицизм государственной религией Эфиопии. Уния с Римом была формально заключена в 1626 г., когда папа Григорий XV назначил португальского иезуита Аффонсо Мендеса патриархом эфиопо-католиков. Насильственная латинизация вызвала негативную реакцию у населения. В ходе войн погиб Сусений, а его преемник негус Сагада III Фессалидас изгнал иезуитов из страны, расторгнул унию и восстановил в 1632 г. монофизитство. Католики получили право открыто проповедовать в Эфиопии только в 1889 г., хотя полуофициально уже с 1846 г. в Эфиопии существовали два апостолических викариата: северный — лазаристов и южный — капуцинов. Датой образования Эфиопской католической церкви можно считать 1860 г., когда глава лазаристов прелат Иаков добился канонического союза эфиопов с Римом, предоставив униатам право сохранить древний обряд. Современная структура Эфиопской католической церкви восходит к 1961 г., униатов насчитывается в стране около 200 тыс. человек.

После изгнания иезуитов в Эфиопской церкви началась эпоха христологических споров, закончившаяся только к середине XIX в. Боролись между собой три религиозные группировки: «Единство» (Tewaddo) — называла себя православной, исповедовала единство двух природ во Христе после воплощения без смешения и разделения; вторая — «Помазание» (Qebat) — акцентировала внимание на моменте помазания Христа при крещении, уча, что лишь после помазания соединились во Христе Божественная и человеческая природы; третья — «Сын Благодати» (Tesgga Lej) — отстаивала учение о «Трех Рождествах» (от Бога Отца, от Девы Марии и от Духа Святого). Император Теодор II (1855—1868) решил положить конец религиозным распрям и вернуть Эфиопской церкви былую целостность, запретив Qebat и Tesg-

ga Lej. Однако, несмотря на запрет и последующее осуждение собором в Бору-Меда, в церкви до сих пор наличествует группировка, продолжающая утверждать, что соединение Божественной и человеческой природы во Христе произошло во время сошествия Духа Святого при крещении, считая при этом первым рождением — предвечное от Бога Отца, вторым — земное человеческое от Девы Марии и третьим рождением богомужной природы Христа — момент крещения (при вознесении Христос сошел с земную плоть). Существуют также маргинальные докетические течения, признающие человечество Христа чистой иллюзией. Основная же масса эфиопов придерживается умеренно-монофизитской догматики, принимая оросы первых трех вселенских соборов и формулу Кирилла Александрийского: «μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγος σεσαρκωμένη» («единая природа Бога-Слова воплощенная»). В последнее время намечается сближение эфиопской восточной христологии с православной ортодоксальной.

К концу XIX в. был завершен колониальный раздел Африки между Англией, Францией, Германией, Испанией и Португалией. Обделенная Италия решила захватить Эфиопию, но эфиопы оказали сопротивление, закончившееся победой, а как следствие — ростом политического и национально-религиозного самосознания. В 1926 г. начались переговоры с Коптской церковью. Последний коптский епископ абун Кирилл хиротонисал пять эфиопских монахов в епископский сан, все они пострадали в период итальянской оккупации (1939—1941). В годы Второй мировой войны коптские патриархи предприняли ряд неудачных попыток урегулировать абиссинский вопрос. Только после освобождения Эфиопии в 1945 г., когда император Эфиопии Хайле Селассие I провел переговоры с Синодом Коптской церкви и патриархом Иоасафом II, ситуация сдвинулась с мертвой точки: в 1948 г. были рукоположены пять эфиопских епископов, в 1951 г. абун стал эфиопский архиепископ Василий (ум. 1971), возведенный в 1959 г. в сан патриарха. С 1950 г. Эфиопская церковь стала фактически автономной, а в 1959 г. вместе с патриаршеством получила от Коптской церкви автокефалию. С момента провозглашения автокефалии упрочились связи Эфиопской церкви с православным миром, в том числе с РПЦ, хотя первые контакты относятся еще к концу XIII— началу XVIII вв. В 1965 г. в Аддис-Абебе состоялось совещание глав восточных церквей по вопросам налаживания регулярного межконфессионального диалога.

Сейчас в Аддис-Абебском университете вновь функционирует богословский факультет, закрытый в 1974 г. в ходе социалистической революции. Церковь тогда же перестала быть государственной. В 1994 г. был открыт Богословский колледж Св. Троицы в Аддис-Абебе. Желание стать священником сильно среди верующей молодежи, и для подго-

товки церковных кадров недавно были созданы еще шесть «Центров обучения священников». Нынешний глава патриарх Эфиопской православной церкви Павел был интронизован в 1992 г. Число верующих превышает 20 млн. человек. Культ в Эфиопской церкви близок коптскому, столь же развито почитание Девы Марии. Литургия служится на языке геэз и на местных наречиях.

Эритрейская церковь. После того как Аксумское царство на юго-западном побережье Красного моря в результате арабской экспансии пришло в упадок, на его месте сформировалось новое государственное образование — Эфиопское царство, включившее в себя территорию Эритреи. Эритрея до XVI в. сохраняла относительную независимость, пока не попала под Османское иго. С 1890 по 1941 г. Эритрея была итальянской колонией, и большая часть эфиопо-католиков проживала именно там, а во время Второй мировой войны англичане установили над ней свой протекторат. В 1952 г. Эритрея вступила в федерацию с Эфиопией, но в 1962 г. была аннексирована как эфиопская провинция. Борьба за независимость закончилась ее провозглашением в мае 1993 г. И уже в июле того же года епископы Эритреи подали прошение патриарху Коптской церкви Шенуде III о даровании автокефалии и об отделении от Эфиопской церкви. В сентябре это прошение было рассмотрено на заседании Коптского Священного Синода и вынесено на совместное обсуждение трех иерархов: Шенуде III, эфиопского патриарха Павла и эритрейского архиепископа Филиппа. В феврале 1994 г. в Аддис-Абебе состоялось торжественное подписание актов, узаконивших новый статус Эритрейской церкви и подтвердивших преимущество чести среди африканских восточных церквей Коптской церкви.

В апреле 1998 г. первым патриархом автокефальной Эритрейской церкви после длительных дискуссий был избран архиепископ Филипп, уже в мае он был интронизован в Каире коптским патриархом Шенуде III. Был подписан протокол между Эритрейским и Коптским патриархатами о воле к сотрудничеству и тесному взаимодействию, подразумевающему литургическое общение, совместные заседания двух Синодов, выработку единой концепции богословского образования, социальной диаконии и пр. Резиденцией аввы Филиппа стала Асмэра; численность его паствы составляет около 1 млн. 700 тыс. человек.

Армянская апостольская церковь. Во все времена армяне стремились сохранить свою национальную независимость, но в силу географического положения Хайастана (самоназв. Армении) племена хаи, армен, арартов постоянно находились под чьей-нибудь гегемонией: мидян, греков, римлян, персов, византийцев, арабов, турок... В I в. до н. э. Армения была могучей державой, объединившей земли от Каспия до Средиземного моря, однако римляне отвоевали у нее часть Малой Азии

и Сирию и установили над Арменией свой протекторат. Первые сведения о распространении христианства в Армении восходят к апостольским временам. Считается, что Евангелие на эту землю около 34 г. принесли апостолы Фаддей и Варфоломей. Последний, по преданию, отправился затем в Индию, а под конец жизни (ум. 68) вернулся в Хайастан и стал основателем христианских общин на реке Аракс. Его дело продолжили апостольские мужи: Елисей, Амфилохий, Урбан, Нерсес, Аристовул. Достоверные сведения о существовании христиан в Армении относятся ко II в. Когда в 226 г. в Персии пришли к власти Сасаниды, они тут же развязали захватническую войну против Хайастана.

Христианская религия сыграла роль консолидирующего фактора в борьбе против парсов-зороастрийцев. Царь Тиридат III, сын убитого царя Хосроя, после чудесного исцеления, которое, как он считал, произошло по молитвам Григора Просветителя (231/240—330/2) — христианина, получившего образование и сан в Кесарии Каппадокийской, — в 301 г. принимает христианство и объявляет новую религию государственной. Армения, таким образом, стала первым в мировой истории христианским государством. В 302 г. Григор возглавил Армянскую церковь, ставшую митрополией Кесарийской церкви. На Никейском вселенском соборе (325) ее интересы представлял архиепископ Кесарийский Леонтий. Поскольку епископам вплоть до XIII в. не вменялось в обязанность безбрачие, своим преемником на первосвятительской кафедре в г. Аштишат на Евфрате Григор сделал своего сына Аристакиса, введя тем самым наследственное правопреемство престола. После гибели Аристакиса (333), кафедра перешла к его брату Вертанесу (ум. 341), успевшему за годы своего правления присоединить к армянской юрисдикции Иверийскую церковь. Не менее волевым, талантливым и деятельным архипастырем оказался правнук Григора Просветителя Нерсес Великий (353—373), рукоположенный во епископа Евсевием Кесарийским. Нерсес Великий на Аштишатском соборе (361) предложил ряд реформ, направленных на укрепление церкви, но погиб от рук сасанидов, устраивавших опустошительные набеги на Армению. Сасанидская агрессия стала сдерживающим фактором в налаживании межцерковных связей, и представители армянского духовенства не смогли принять участие в деятельности Константинопольского вселенского собора 381 г.

Война ромеев с персами закончилась в 387 г. разделом Великой Армении между Персией и Византией в неравных долях (соответственно 4/5 и 1/5). Это, кроме всего прочего, привело к росту национально-освободительного движения и разрыву с Кесарийской церковью. Армянский католикос Исаак Великий (387—439) получил титул патриарха и кафедру в Эчмиадзине (Вагаршате). Новый католикос-патриарх провел ряд фундаментальных реформ. Сознавая необходимость национальной

письменности,—а богослужения велись на греческом и сирийском языках,— он явился инициатором разработки Месропом Маштоцем в 404/6 г. оригинального армянского алфавита из 36 букв и последующего многолетнего труда по переводу основного корпуса церковной литературы: Священного Писания, литургических текстов, сочинений Василия Великого, Кирилла Александрийского, Афанасия Великого, Иоанна Златоуста на армянский язык. Армянский канон Св. Писания до сих пор считается самым точным следованием тексту Септуагинты. Были открыты десятки школ, где преподавалась национальная грамматика. Персы, ощутив опасность усиления Армянской церкви, заключили Исаака Великого в тюрьму, из-за чего он не смог прибыть на Эфесский вселенский собор 431 г. После своего освобождения из тюрьмы патриарх Исаак, узнав о результатах Эфесского собора, созвал местный собор в Аштишате и анафематствовал Нестория, Феодора Мопсуетского, Диодора Тарсийского и др., чем поставил заслон несторианству, но предрасположил клириков к уклонению в монофизитство, декларировав формулу Кирилла Александрийского: «μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγῳ σεσαρκωμένη» («единая природа Бога-Слова воплощенная»; по-армянски: «Миавориал ми пнутион»). В 439 г. на основе литургий Василия Великого и Иоанна Златоуста была создана армянская литургия. Исаак Парфянский, Месроп Маштоц, католикос Иоанн Мантакуни, Моисей Хоренский составили плеяду выдающихся богословов, лингвистов, гимнографов V в., их перу принадлежат основные богослужебные тексты, до сих пор звучащие в армянских храмах.

Персы стремились ассимилировать армян, навязав им зороастризм (маздеизм). Сасанидское иго конца IV—V вв. привело к народным восстаниям. Лидер освободительного движения Вартан Мамиконьян погиб в 451 г., персы с легкостью сломили сопротивление дезорганизованных армянских дружин и устроили кровавую расправу. Одной из причин поражения стала двурушническая политика византийского императора Маркиана, который в самый ответственный момент отказался послать войска на помощь армянам в надежде соблюсти нейтралитет с Персией. Военный конфликт перерос в религиозный. Армянский епископат захваченных персами территорий не участвовал в работе Халкидонского вселенского собора 451 г., и армяне, разгневанные предательством христианского императора, перенесли свою ненависть на халкидонские решения. Религиозный сепаратизм усугубили терминологические трудности адекватного перевода, поскольку греч. φύσις и ὑποστάσις обозначались в армянском языке единым словом пнутион. Как и в Коптской церкви, богословские дискуссии о способе соединения природ во Христе повлекли за собой размежевание фракций «афтартодокетов» (юлиани-

стов) и «фтартолатров» (севириан), преодоленное лишь на Моназкертском соборе 726 г.

Непрекращающиеся антисасанидские выступления заставили персов признать неприкосновенность привилегий Армянской церкви. В конце V в. Армения стала полузависимой страной. Парсизм стал отступать, не выдержав конкуренцию с монофизитством, распространившемся благодаря униональной политике византийских императоров Василиска, Зенона («Энотикон», 482) и Анастасия. Армянские соборы в Вагаршапате (491) и Двине (506) вторично анафематствовали Нестория, Диоскора, Евтихия, миксофизитов (учивших о смешении двух природ во Христе), и отвергли Халкидон, усмотрев в его вероопределении скрытое несторианство, поскольку термин «пнутион» не позволял различать тонкостей смысла. Кроме того, осудив Нестория, IV вселенский собор обошел молчанием родоначальников ереси — Иву Эдесского, Феодора Мопсуетского и Феодорита Кирского, которых анафематствовал еще Исаак Великий, — поэтому армянам и казались решения Халкидона половинчатыми.

Император Юстиниан (527—565) благоволил армяно-григорианам, субсидировал храмостроительство и поддержал осуждение «трех глав» на V вселенском соборе. Его преемники на императорском престоле также были заинтересованы в примирении с армянами, так как в конце VI в. к Византии отошла часть Армении до озера Ван. В 596 г. Армянская церковь прервала общение с Грузинской за то, что грузины приняли Халкидон.

Персидский шах Хосрой II завоевал в самом начале VII в. Месопотамию, Сирию, Палестину и часть Армении. Однако вскоре византийский император Ираклий вернул под свою власть Армению, Месопотамию, Сирию и Египет, и, стремясь обеспечить религиозный мир на Востоке, созвал в Эрзруме (633) собор, решением которого обязал армяно-григориан аннулировать анафематизмы Халкидону, признать ортодоксальную веру и отказаться от теопасхитской формулировки Петра Гнафевса «распныйся за ны» в тексте «Трисвятого», свидетельствующей о следовании концепции крестных страданий Божества. Но византизации Востока помешало мусульманское вторжение: к 648 г. арабы захватили Персию, Палестину, Сирию, Месопотамию, Египет и часть Армении.

В начале VIII в. Арабский халифат окончательно подчинил себе Армению, и для нее наступил двухсотлетний период относительного политического затишья. В 885 г. князь Ашот Багратуни в ходе очередного народно-освободительного движения провозгласил себя царем Армении и сделал столицей г. Ани (в 100 км от Эчмиадзина — резиденции армянского католикоса). Династия Багратидов успешно властвовала в Ар-

мении и Грузии до 1071 г., пока под ударами турок-сельджуков Великая Армения не распалась на сеть мелких княжеств. Часть из коренных родов уцелела и, укрепив добрососедские отношения с Иверией, наладила через Трапезунд первые дружественные связи с Русью.

С IX по XII в. Византия предпринимала неоднократные попытки скорректировать христологию армяно-григориан. Армянские католико-сы с готовностью шли на диалог с Константинополем, причем обе стороны всякий раз убеждались в «православности» вероисповедания друг друга: «Признавать, что во Христе Иисусе существуют две природы в одном Лице — не противоречит истине, при условии, чтобы это единство не было разделено на два» (католикос Нерсес IV, 1166—1173). Только боязнь потерять независимость удержала армяно-григориан от объединения с Константинопольской церковью. Когда турки-сельджуки стали одно за другим захватывать разобщенные княжества Хайастана, сумевшая сохранить единство Армянская церковь стала единственным оплотом. Во главе с Багратидами армяне переселились в Киликийскую долину, основав новое государство — Малую Армению (1095—1375). Именно на период существования Малой Армении приходится пик богословских дискуссий армяно-григориан с византийцами. Нерсес IV, не зная о политической подоплеке переговоров, с готовностью признал Халкидон и в очередной раз анафематствовал Евтихия, Диоскора, Севи-ра Антиохийского и Тимофея Элура: «...мы не разделяем, по Несторию, одного Христа на два лица и не сливаем, по Евтихию, в одну природу, но говорим две природы, согласно Григорию Богослову... <...> Ибо Христос был двойным по природе, но не по Ипостаси. <...> Но мы учим об одной природе во Христе <воплощенной> ...по Кириллу Александрийскому... Мы принимаем великий в Халкидоне... собор...» Византийцы этим не удовлетворились и потребовали литургических и обрядовых реформ. Радикальные нововведения неизбежно повлекли бы за собой раскол армянской паствы, и на второй фазе переговоров преемник Нерсеса IV его племянник Григорий IV упрósил императора Мануила I Комнина (1143—1180) ограничиться только христологическими поправками, не затрагивавшими культ. Вторая и третья фаза переговоров увенчалась было несомненным успехом византийской стороны: армяно-григориане согласились принять догматику всех семи вселенских соборов, но чрезмерные административные притязания Константинополя и неуступчивость киликийских армян погубили все дело: властолюбивый армянский царь Леон II Великий в 1198 г. обратился к папе Целестину III и императору Генриху VI Германскому с просьбой о признании его королем Киликийской (Малой) Армении в обмен на союз с Римско-католической церковью.

Наступил окончательный разрыв с Константинопольским патриархатом. Католикос Григор III ввел в Армянской церкви латинский обряд, а Леон II Великий в 1199 г. венчался на царство католическим архиепископом г. Тарса. К середине XIII в. было сформулировано 31 каноническое униатское правило, введены целибат, догмат *filioque* и пр. Армянские делегации стали принимать регулярное участие в работе латинских соборов, крестовые походы упрочили положение римо-католиков на Востоке, по всей Армении активизировалась миссионерская деятельность францисканцев и доминиканцев. Проникновение европейцев на Восток и усиление Армянской церкви за счет римской поддержки вызвали ответную реакцию мусульманского мира. В середине XIII в. Закавказье было завоевано монголами, к середине XIV в. Малая Армения была захвачена турками-сельджуками, а затем мамелюками, в XVI в. часть Армении захватили османы, другая часть была превращена в Ереванское ханство под властью персов. Многие армянские роды были вынуждены эмигрировать в Египет, Индию, Западную Европу, Россию, Польшу, образовав многочисленную диаспору. Армянская церковь оказалась единственной хранительницей древних традиций. Все уступки Риму, в том числе подписание униатской буллы 1439 г., преследовали одну цель — выживания.

За защитой от турецких и персидских бесчинств оставшиеся на родине армяне обращались к русскому престолу (Алексею Михайловичу Романову, Петру I, Екатерине I). Но только Екатерина II в 1768 г. взяла армян под свое покровительство. В 1773 г. в Россию был назначен первый армянский архиерей, в Петербурге, Астрахани, Москве были заложены армянские храмы. Русско-турецкие и русско-персидские войны конца XVIII — начала XIX вв. оказались победоносными для России. В 1828 г. Ереванское и Нахичеванское ханства были преобразованы в Армянскую область и присоединены к Российской империи. Более 40 тыс. армян переселились туда из Персии. По условиям Сан-Стефанского мирного договора 1878 г. России отходили Баязет, Алашкерт, Ардаган, Карс, Эрзурум, но Берлинский международный конгресс оставил ей лишь Карс, Ардаган и Батум. Обозленное неудачами турецкое правительство развязало геноцид против армянского народа, тысячи армян погибли или были замучены, 90 тыс. бежало в Россию и Европу. В декабре 1917 г. декрет СНК провозгласил право «Турецкой Армении» на самоопределение. В 1918 г. Турция аннулировала Брестский мир и оккупировала Армению, в результате чего территория последней резко сократилась, и именно эта сравнительно небольшая территория в 1922 г. как республика вошла в состав СССР. После Великой Отечественной войны многие армяне-эмигранты возвратились на родину из стран Ближнего Востока, с Кипра, из Персии.

Современное устройство Армянской церкви включает в себя два католикосата и два патриархата:

1. Католикос всех армян в Эчмиадзине является духовным главой абсолютно всех верующих армян и имеет первенство чести в силу исторических традиций: при интронизации нового католикоса совершается обряд возложения десницы Григора Просветителя на голову посвящаемому — и тот католикос, на чьей канонической территории хранились мощи Григора Просветителя, доминировал над всеми остальными армянскими иерархами. Из-за постоянных войн кафедра католикоса множество раз перемещалась, но с 1441 г. она неизменно находится в Эчмиадзине. С 1828 г. при католикосе действует Св. Синод, в компетенцию которого, в частности, входит выдвижение кандидатур на первосвятительский пост. Сейчас католикосом всех армян является избранный в апреле 1999 г. Гарегин II. В его юрисдикции находятся пять епархий, действуют духовная семинария и академия. Число верующих достигает 6 млн. человек. Действующих храмов — около 40; монастырей — 7.

2. Второй католикос — Киликийский, с 1299 г. имел резиденцию в Сисе, однако в 1921 г. вслед за эмигрировавшей паствой перенес ее сначала в Сирию, а затем в Ливан. Под его юрисдикцией находятся около 600—800 тыс. верующих диаспоры (Сирия, Ливан, Кипр, Персия, Греция). Он равен по чести католикосу всех армян, имеет точно такие же привилегии епископских хиротоний, мироварения, разрешения брачных уз и пр. Нынешний Киликийский католикос Арам I Кешишян был избран в 1995 г.

3. Некогда третьим католикосом был Ахтамарский с кафедрой на озере Ван. С IX в. под его юрисдикцией находилась крошечная территория Ахтамарского острова и побережья озера Ван. После Первой мировой войны этот католикосат был упразднен.

4. Юрисдикция Иерусалимского патриархата ограничивается Палестиной. Этот патриархат был основан в 1311 г. и с XVIII в. превратился в самостоятельную Апостольскую кафедру иерусалимских армян. С 1990 г. ее возглавляет Торком II Манугян. Его паства насчитывает около 10 тыс. верующих.

5. Константинопольский патриархат был провозглашен в 1461 г., но епископская кафедра, окормляющая армян, появилась в Константинополе еще в 1307 г. В период Османского султаната константинопольский армянский патриарх был одним из влиятельных лиц в государстве, до 1828 г. канонически подчинялся католикосу Эчмиадзина, но с переходом Армении под власть Российской короны он стал независимым с титулом «Патриарх всех армян Турции». В 1914 г. Константинопольский патриархат объединял 12 архиепископий, 27 епархий, около 1 млн.

350 тыс. верующих. В настоящее время насчитывается только 82 тыс. верующих. Патриархом в 1998 г. был избран Месроп II Мутафьян.

Регулярный контакт Армянской церкви с Римско-католической начался в эпоху крестовых походов. Первая уния была принята в 1198—1199 гг. киликийскими армянами, но ее действие было прервано татаро-монгольским нашествием 1375 г. Флорентийский собор в ноябре 1439 г. актом *Exultate Deo* декларировал реставрацию унии и активизировал деятельность армянских «братьев унии». В 1742 г. папа Венедикт XIV утвердил армяно-католического епископа Алеппского Авраама Пьера I Ардзивяна (ум. 1749) патриархом армяно-католиков Киликии с кафедрой в Сисе. С этого момента начинается свою историю Армянская католическая церковь. Позднее (1750) кафедра была перенесена в Ливан, а после урегулирования административных споров между церковной и светской властью она в 1867—1928 гг. находилась в Константинополе, но в 1928 г. переместилась в Бейрут. Константинопольский армяно-католический патриархат с 1860 г. управлялся на основе специально выработанного устава. Принятие догматики I Ватиканского собора патриархом Хассуном Пьером IX явилось причиной раскола внутри униатов на хассунитов и антихассунитов. С июня 1997 г. в Риме ведется работа по подготовке нового устава Армянской католической церкви. Нынешний предстоятель армяно-католиков патриарх Киликийской Армении Жан Пьер XVIII Каспарян был избран в 1982 г. Под его юрисдикцией находится семь епархий, объединяющих около 344 тыс. верующих униатов.

Свыше полутора миллионов армян проживает теперь в Российской Федерации; на 1996 г. зарегистрированы 27 общин Армянской апостольской церкви. Они вошли в состав Ново-Нахичеванской и Российской епархии с центром в Москве. Епархия возглавляется патриаршим экзархом и архиепископом Тираном Кюрегяном. При экзархе образован Епархиальный совет, включающий и мирян. Епархия разделена на три викарата: Северо-Кавказский, Ростовский, Западный. Ведется строительство храмов при поддержке Русской православной церкви. Начато издание ежемесячной газеты «Аватамк» («Веруем») на армянском и русском языках Санкт-Петербургской общиной Армянской церкви при храме св. Воскресения.

В заключение следует отметить, что сегодня большинство поместных ортодоксальных церквей готовы начать планомерный поликонфессиональный диалог с братскими ориентальными церквями. Однако объединение с «монофизитами», по убеждению православных, станет возможным лишь в случае признания дохалкидонитами всей полноты православной догматики, а никак не наоборот. Решения «Смешанной Комиссии по богословскому диалогу между Православной и Восточными Православными Церквями», «Меморандум Священного Кинота Святой

Горы <Афон> о диалоге православных и антихалкидонитов», Определение Архиерейского собора РПЦ 1994 г., Определение Архиерейского собора РПЦ 1997 г. по докладу Синодальной богословской комиссии и другие документы свидетельствуют об осторожном отношении православных к идее богословских компромиссов с дохалкидонитами. По мысли современных православных иерархов, недальновидная и непродуманная политика в этом вопросе может оказаться причиной очередной схизмы внутри и без того разобщенного православного мира. Римско-католическая церковь занимает в этом вопросе иную позицию, активно проводя униональную политику.

Ислам



ИСЛАМ

Ислам (араб. предание себя Богу, покорность) — третья и самая молодая мировая религия. Он относится к числу наиболее распространенных религий на планете. Ислам исповедуют более миллиарда человек (по некоторым расчетам, до 1 млрд. 300 млн.). Мусульманские общины имеются в более чем 120 странах. В 35 государствах мусульмане составляют большинство населения. В 28 странах, таких, как Египет, Саудовская Аравия, Марокко, Кувейт, Иран, Ирак, Пакистан и др., ислам объявлен государственным вероисповеданием. Подавляющее большинство мусульман проживают в Западной, Южной и Юго-Восточной Азии и Северной Африке. Численность приверженцев ислама увеличивается не только за счет естественного прироста населения, среди которого он был традиционно распространен, но и за счет обретения новых последователей. Ислам выступает как мощное социокультурное явление, как активная политическая сила. В историческом плане он явился результатом развития аравийского общества в период перехода от древности к Средневековью, перехода от общинно-родового строя к классовым отношениям. В идейном отношении его возникновение тесно связано с эволюцией религиозного сознания обитателей Аравии.

Религиозная ситуация в Аравии накануне зарождения ислама

Основная часть Аравийского полуострова до появления пророка Мухаммада была царством язычества. Население Аравии наследовало традиции политеизма с древности, в честь божеств строились величественные храмы, устраивались святилища, выделялись места поклонения, делались посвятельные надписи и приносились жертвы. Имена многих божеств аравийского пантеона известны с давних времен. Среди них выделялись женские божества ал-Лат, аль-Узза (Всемогущая) и Манат, богиня, воплощавшая неотвратимость судьбы. Их культ был зафиксирован от крайнего севера до юга Аравии. В Северной и Центральной

Аравии одной из древнейших и почитаемых богинь была Руда — богиня земли и плодородия. Средневековые источники сохранили имена нескольких десятков божеств, которым поклонялись отдельные племена или племенные союзы, а некоторые из божеств приобрели общеаравийское значение.

Следуя древним, восходящим к довавилонской Месопотамии традициям, аравитяне поклонялись духам предков, исповедовали астральные культы. В Аравии широко процветал фетишизм. Одной из его форм стало поклонение деревьям, скалам, а также камням. Самым известным из них был черный камень Каабы, который воспринимали как высший божественный символ. Широкое распространение получил тотемизм, что прослеживается по названиям отдельных племен (племя льва, лисицы, волка и т. п.). Проявлением тотемизма стали развитые культы быка и барана. Всепроникающий характер носило идолопоклонство. Некоторые племена жертвовали своим идолам долю скота, молока и урожая, дарили дорогое оружие. Местность, где устанавливались идола, считалась заповедной, и человек, ступивший туда, был неприкосновенен. Хотя практически каждое племя имело своего идола, в Аравии складывались своеобразные религиозные центры; известно, что к VII в. было 8 общих святилищ. Иначе говоря, в V—VII вв. в основе религиозных представлений аравийских жителей лежала вера в божества отдельных территорий и племенных объединений. Различные культы Аравии связывали между собой священные территории и святилища. Это были заповедные места, на которых не действовали обычаи отдельных племен, запрещалось кровопролитие. Они были местом разбирательства споров, центрами торговли и паломничества.

У аравийцев-язычников не было наследственного сословия жрецов. Каждый человек мог самостоятельно совершать необходимые обряды, приносить жертвы божествам. Вместе с тем существовали хранители священных мест, заботившиеся о сохранности вверенного им храма или идола. Должности эти обычно занимали представители одного рода, в силу чего он приобретал определенное влияние на сородичей и соплеменников. Хранители часто выступали в качестве третейских судей, решали многие общественные и гражданские дела тех племен или племенных объединений, которым принадлежали святилища.

В религиозной жизни Аравии значительное место занимали провидцы, или прорицатели — *кахины*, через которых божество передавало свои решения и знамения. Как правило, они не были связаны с каким-либо храмом или святилищем и при своих прорицаниях не прибегали к видимым техническим приемам.

В течение первых веков новой эры в религиозной ситуации в Аравии все явственнее стали прослеживаться тенденции постепенного пе-

перехода от политеизма к единобожию. Вероятно, наиболее ранним и простым проявлением стремления к монотеизму стало выделение божеств, которым поклонялись группы племен, и оно было связано с образованием племенных союзов. При сохранении локальных божеств и идолов постепенно стал складываться культ общеаравийских божеств. Одним из важнейших показателей процесса перехода к единобожию стало сооружение святилищ, имеющих не только узкотерриториальное значение. Особое место занимал мекканский храм Кааба. Усиление Мекки относится к III в.; Мекка к этому времени стала главным экономическим и идеологическим центром Аравии, несмотря на существование других могущественных центров притяжения аравийских племен. Примерно в 440 г. функции хранителей храма приняло на себя племя курайшитов. Храм Кааба с вделанным в стену черным камнем служил объектом почитания и паломничества для всех аравийских племен. Вокруг Каабы, согласно мусульманской традиции, было помещено 360 изображений различных божеств, главным и самым древним из которых считался бог-воитель Хубал. Около Каабы располагался древний колодец Земзем, вода которого считалась священной. Область Мекки, носившая название запретного, или неприкосновенного места, считалась для язычников заповедной, где нельзя было убивать и оскорблять кого бы то ни было. Здесь спасались от кровной мести, притеснений и преследования. Ежегодно в определенные месяцы по лунному календарю аравийцы совершали паломничество (*хадж*) в Мекку. Обычно это время совпадало с крупными ярмарками.

Тенденции к переходу от поклонения многочисленным божествам к поклонению единому Богу проявились, прежде всего, в Южной Аравии. В середине IV в. йеменские посвятительные надписи уже почти не упоминают имена прежних богов, и их авторы обращаются с молитвами к единому и единственному божеству, которого называют просто богом, милостивым, господином на небесах и на земле, владыкой небес и земли. Таким образом, в Южной Аравии складывался «йеменский» монотеизм. Примерно в V—VI вв. во Внутренней Аравии, в Йемене, появились единобожники — *ханифы*, благочестивые люди, которые поклонялись единому богу Рахману — Милостивому.

В силу давних и тесных политических и экономических контактов с государствами древнего мира и раннего Средневековья Аравия активно реагировала на изменения религиозной ситуации. Аравийцы рано познакомились с иудаизмом и христианством. Иудаизм нашел своих приверженцев в различных частях Аравии, особенно тесно связанных с Палестиной и Месопотамией торговыми интересами. В I в. н. э. в Аравии появились иудейские колонии, образованные беженцами из Палестины. Аналогичные колонии существовали на островах Персидского залива и

Красноморском побережье. На юг Аравийского полуострова иудаизм проник примерно со II—III вв. как религия пришлых торговцев-иудеев. Уже в III—IV вв. определенная часть йеменской знати обратилась в иудаизм, а иудеи приобрели некоторое влияние при царском дворе. В IV в. иудаизм в Южной Аравии стал идеологией борьбы против эфиопского, а в конечном итоге византийского влияния. При царе Йусуфе Зу-Нувасе (517—525) иудаизм был провозглашен государственной религией, было организовано жестокое преследование христиан, однако политическое поражение этого царя привело к идейному поражению иудаизма. Иудеи проживали в городах и оазисах Юго-Западной Аравии. Непосредственные контакты с местным населением приводили к тому, что некоторые аравийские кочевые и оседлые племена принимали иудаизм и исповедовали его не в одном поколении. В VI в. иудаизм имел сильные позиции во всей Западной Аравии.

В первые века новой эры, особенно после IV в., в Аравии активизировалась деятельность византийской дипломатии. Византийские послы, наряду с чисто светскими задачами, брали на себя функции миссионеров — пропагандистов христианской религии. Обращением аравийцев в христианство занимались и священники. В деле распространения христианства значительную роль играли купцы из христианских областей. Наличие христианского влияния в Мекке связано с крупными многовековыми колониями эфиопов. Три направления христианства — православие, монофизитство и несторианство — интенсивно боролись за влияние в ближневосточном регионе, однако в Аравии наибольшее распространение получило монофизитство.

В Южной Аравии христианство укоренилось достаточно рано. Проповедники сюда, как и в другие регионы Аравии, приходили с торговыми караванами или с завоевателями. Распространение христианства в Южной Аравии было результатом эфиопского вторжения в 20-х годах VI в. До этого времени византийские торговцы жили в Йемене, пользовались свободой отправления культа, имели свои церкви. Часть йеменской родовой знати обратилась в христианство, что усиливало ее политические связи с Византией и Эфиопией. В Аравийской пустыне сохранилось первоначальное христианское отшельничество, вытесненное в других регионах монастырями.

На севере Аравии, в государстве Лахмидов, велись активные диспуты несториан и монофизитов. Жены некоторых лахмидских царей были христианками, и часть родов и племенных союзов, объединенных в этом государстве, а также значительная часть войска исповедывали ту же веру. Сами же цари оставались язычниками. В VI в. правители Гассанидского царства на северо-западе Аравии стали ориентироваться на монофизитов и оказывали им большие услуги. Аравийцы не были пас-

сивными объектами влияния христианства, а сами активно участвовали в религиозной политике. Вместе с тем было бы преувеличением утверждение о повсеместном распространении христианства на Аравийском полуострове. Его принимали отдельные роды, семьи, знать племен, некоторые племена. Из Ирана в Аравию проникали зороастризм и манихейство.

Сложная неоднозначная картина переплетающихся верований, культов и религий свидетельствует, что Аравия эпохи *джахилийи* (язычества) жила на стыке мощных религиозных потоков. Зародившийся в VII в. ислам максимально основывался на предшествующем культурном развитии аравийского общества. Христианские, иудейские и более древние религиозные представления и образы, использованные пророком Мухаммадом, в течение столетий существовали в Аравии, и многие из них издавна являлись элементами духовной культуры аравийского населения. Ислам явился закономерным этапом в длительной и последовательной эволюции религиозных форм сознания населения Аравии.

Мухаммад и его проповедь

Основатель ислама Мухаммад родился в 570 г. в Мекке, крупнейшем торговом и религиозном центре доисламской Аравии. Он принадлежал к племени курайш, но происходил из обедневшего рода хашим. Его отец Абдалла умер вскоре после рождения сына (а по некоторым сведениям до появления сына на свет). Мать Амина по обычаю мекканцев отдала Мухаммада кормилице-бедуинке, у которой он рос до 5 лет. Мальчику не было и шести, когда скончалась мать, и сироту приютил сначала дед Абдалмутталиб, а после его смерти — дядя Абу Талиб. Хотя Абу Талиб занимался торговлей, однако он обладал скромным достатком и ему трудно было содержать большую семью: своих детей у него было четверо. Впоследствии, когда Абу Талиб разорился и его младших детей взяли на воспитание родственники, Мухаммад взял к себе самого младшего — Али. Мухаммад рано приобщился к труду, пас овец мекканцев, участвовал в снаряжении торговых караванов. Примерно в 25 лет он нанялся организовывать и сопровождать торговые караваны в Сприю к Хадидже бинт Хувайлид, богатой вдове, которая происходила из курайшитского рода Абд аль-Узза. Вскоре Мухаммад и Хадиджа поженились. По мусульманской исторической традиции, Хадиджа была старше Мухаммада на 15 лет, однако сохранились свидетельства, согласно которым ей при заключении брака с Мухаммадом было 28 лет. У них родилось шестеро детей — 2 сына и 4 дочери, но к большому огорчению Мухаммада сыновья скончались в младенческом возрасте. Хадиджа была не только любимой женой, но и настоящим другом

Мухаммада, она была его опорой во всех сложных обстоятельствах, поддерживала его материально и морально. Пока Хадиджа была жива, она оставалась единственной женой Мухаммада. После вступления в брак Мухаммад занимался торговлей, но больших успехов на этом поприще не достиг.

Осмысление религиозной ситуации. Мухаммад часто уединялся для благочестивых размышлений, часто вел беседы с двоюродным братом Хадиджы, который, возможно, придерживался христианства. Однако двоюродный брат Хадиджы вряд ли был единственным источником сведений о единобожных религиях, которые были распространены в Аравии. Мухаммад не воспринял ни одно из этих учений, а стал задумываться о собственном месте в той сложной религиозной ситуации, которая существовала в Аравии, и о которой он не мог не иметь четкого представления. Язычество было его родной религией, но он был знаком с идеями иудаизма и христианства. Христиане и иудеи жили как в Мекке, так и в других районах Аравии, и не составляло большого труда получить хотя бы общее представление об основных догматах этих верований. Как показывает вся последующая жизнь и проповедь Мухаммада, его основной заботой было не приспособление иудаизма и христианства к язычеству или растворение язычества в этих религиях. Он поставил перед собой цель изменить само язычество исходя из его внутреннего содержания сначала путем выделения одного из богов языческого пантеона — Аллаха, возвышения его над всеми остальными, а затем путем замены их всех одним Аллахом.

Трудно установить, когда Мухаммад сам уверовал в свою пророческую миссию. Мусульманские историки считают, что первым проявлением пророчества у Мухаммада были сбывающиеся сновидения. По обычаям курайшитов, желавших проявить свое благочестие, он каждый год проводил месяц в уединении, в пещере на горе Хира вблизи Мекки, кормил пришедших к нему бедных. Когда заканчивалось уединение, он сначала ходил к Каабе, совершал ее обход не менее 7 раз и только после этого возвращался домой. В один из моментов уединения, согласно сведениям его биографов и сподвижников, среди которых тоже нет единодушия, к нему явился ангел Джибрил (архангел Гавриил), стал душить его и говорить: «Читай». Мухаммад отвечал: «Я не умею читать». Наконец он спросил: «Что читать?». Тогда ангел сказал: «Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил — сотворил человека из сгустка. Читай! И Господь твой щедрейший, который научил каламом, научил человека тому, чего он не знал» (Коран, 96 : 1—5)¹. После того как Мухаммад прочитал это, он проснулся. Ангел ушел, а слова были слов-

¹ Коран/Пер. И. Ю. Крачковского. М., 1963.

но запечатлены в сердце. Когда Мухаммад вышел из пещеры и дошел до середины горы, он услышал голос с неба: «О Мухаммад, ты посланник Аллаха, а я Джibriл!», и куда бы он не поворачивался, он видел ангела. По возвращении домой он рассказал о своем видении встревоженной Хадидже. Она ему ответила: «Радуйся, о сын моего дяди, и будь твердым! Клянусь тем, в чьей руке душа Хадиджы, я надеюсь, что ты будешь пророком этой общины»¹. Таким образом, Хадиджа первая поверила ему и стала укреплять его веру в истинность ниспосланной ему пророческой миссии. При всех возражениях и обвинениях во лжи со стороны разных лиц, окружавших Мухаммада, она неизменно подтверждала его правоту и доказывала ничтожность его противников. Первыми слушателями и последователями Мухаммада, кроме супруги, стали Зайд ибн аль-Хариса — его вольноотпущенник, которого он усыновил, и маленький Али, которому в ту пору было 8—9 лет. Им Мухаммад проповедовал о необходимости помощи ближним, о всемогуществе Бога и необходимости покорности Богу, о близости Судного дня, до которого надо успеть очиститься от грехов. Мухаммад обличал богачей, призывал к благотворительности и уверовать в Аллаха и следовать за его посланником. Если вначале за Мухаммадом последовали Хадиджа, Зайд ибн аль-Хариса и маленький Али, и моления происходили в его доме, то вскоре к ним присоединились около 30 человек — выходцы из 10 мекканских родов, среди которых были и богатые, и бедные, и бывшие рабы. С расширением круга последователей моления были перенесены в расположенный у Каабы дом одного из представителей рода махзум. В течение нескольких лет эти собрания не привлекали внимания остальных мекканцев. Когда же число приверженцев Мухаммада достигло 40, он решил начать публичную проповедь, созвал курайшитов и объявил, что является посланником Аллаха и призывает всех поклоняться единому Богу. Хотя Аллах принадлежал к пантеону аравийских богов, курайшиты не поверили Мухаммаду и не пошли за ним.

Начало открытой проповеди. Начало открытой проповеди относят к 610 г. В мусульманской исторической традиции сохранился рассказ о том, как несколько знатных курайшитов пригласили Мухаммада и предложили ему стать вождем всех аравийских племен, если ему нужна власть, и посулили ему богатство, если он жаждет его. После отказа Мухаммада возмущенные курайшиты потребовали зримых доказательств его пророческой миссии. Они пожелали, чтобы он покрыл Аравию тучными пастбищами, провел по ней реки, подобные водам Сирии и Ирака. Однако Мухаммад ответил, что чудеса только во власти Аллаха, а он только его посланник. Обращение Мухаммада к библейским сюжетам в ранний период его пророческой деятельности скорее всего было вызвано его стремлением подтвердить свою посланническую миссию, опираясь на авторитет Священного Писания и предшествовавших

ему пророков, о которых мекканские и аравийские племена слышали и знали. Это обращение было оправдано: Мухаммаду не на кого было больше опереться, ни чей религиозный авторитет в окружающем мире не представлялся более надежным. В последующие века ни один из благочестивых мусульман не упрекнул его в излишнем уважении к «неверным». Коран, включавший библейские сюжеты, был воспринят в полном объеме всеми правоверными как священная книга мусульман.

Основные заботы Мухаммада заключались в распространении своего взгляда на новую религию, в выдвижении новых ценностей, в узаконении многих явлений общественной жизни, которые еще не пробили себе дорогу, в убеждении окружающих в своей пророческой миссии, в том, что он последний пророк.

Он убеждал, увещевал, грозил от имени Аллаха небесными карами, с необычайным терпением, иногда смирением противостоял насмешкам, поношениям, откровенным выражениям сомнения со стороны окружающих, скептическому отношению, упорному сопротивлению его взглядам, открытой вражде, суровым гонениям. Наконец, с оружием в руках он вышел на борьбу за утверждение своих религиозных, гражданских и политических идей. Мухаммад был незаурядной личностью, награжденной, с одной стороны, мистическим озарением, с внезапно пробудившимся поэтическим даром, что не было тогда в Аравии редкостью. С другой стороны, он был наделен ясным и трезвым умом, политическим и дипломатическим талантом, был предан своей религиозной идее, готов идти на жертвы ради нее. Однако Мухаммад не был фанатиком, он обладал широким взглядом на жизнь, позволившим ему признать множество до него существовавших пророков и всех приверженцев других единобожных религий «людьми писания» и даже на каком-то этапе считать их и мусульман одной общиной. Мухаммад — живой человек, способный любить, радоваться и горевать, не предающий друзей, милостивый к смирившимся противникам, беспощадный к политическим врагам, но готовый к политическому компромиссу, достаточно осторожный в действиях и высказываниях.

После начала открытой проповеди среди курайшитов, хотя число мусульман удвоилось, все же большинство сородичей Мухаммада не присоединились к нему. Соблюдая до определенного момента лояльность, курайшиты затем стали противодействовать Мухаммаду и даже проявлять враждебность к нему и его приверженцам, когда он стал развенчивать их богов и утверждать, что их предки горят в геенне огненной за их неверие. Мусульманам пришлось прекратить открытые моления и собираться небольшими группами в окрестностях Мекки, в пещерах и в ущельях. Однако их не оставили в покое, нападали на них, и, как утверждает в жизнеописании Мухаммада, во время одной из стычек пролилась кровь: «...и это была первая кровь, пролитая при исла-

ме»¹. Знатные курайшиты обратились к дяде Мухаммада Абу Талибу с просьбой, чтобы он им разрешил самим разобраться с Мухаммадом. Однако Абу Талиб на это не согласился, хотя сам он и не принял учение своего племянника, вместе с тем обещал Мухаммаду свое покровительство. По словам Ибн Исхака, автора жизнеописания Мухаммада, «отношения расстроились, запахло войной, люди раскололись на враждебные партии, и одни из них открыто выказывали вражду к другим»². В создавшихся условиях Мухаммад был вынужден посоветовать своим приверженцам выехать в Эфиопию и там переждать лихолетье. В Эфиопию отправились свыше 100 мусульман примерно в конце 615 г. Эта мера еще более накалила атмосферу, и, может быть, именно потому, что в Мекке осталось незначительное число мусульман, курайшиты решили нанести им решительный удар. Они объявили всему роду Мухаммада — хашимитам — бойкот, сговорились с остальными родами и подписали обязательство прекратить всякие отношения с представителями этого рода. К хашимитам добровольно присоединились люди из других родов, все они оставили свои дома и переселились в другой район города, поближе к дому Абу Талиба. Положение заблокированных было крайне тяжелым, но ни один из них не отрекся от новой веры. По прошествии 2—3 лет представители разных мекканских родов, которые обладали немалым влиянием в городе, предложили себя в качестве гарантов неприкосновенности мусульман и взяли на себя покровительство над ними. Бойкот был окончен, люди вернулись в свои дома.

Но положение Мухаммада осложнилось тем, что в 619 г. умерли сначала Абу Талиб, затем Хадиджа, два человека, которые представляли его главную опору. С тех пор Мухаммад стал искать союзников вне Мекки. Он попытался найти поддержку в соседнем Тайфе, однако тайфцы ответили ему насмешками и даже забросали камнями. При возвращении в Мекку он стал искать себе там покровителя, но несколько человек отказали ему в этом. На его просьбу откликнулся только глава рода науфал, который в сопровождении вооруженных мужчин своего рода объявил при всех у Каабы, что берет Мухаммада под свое покровительство. После этого Мухаммад стал проповедовать среди паломников, посещавших Мекку, но не имел успеха.

Переселение в Ясриб. Затем он обратился к паломникам из Ясриба — земледельческого города-оазиса, где происходила ожесточенная борьба между племенами аус и хазрадж за главенство. Положение в Ясрибе осложнялось и тем обстоятельством, что крупные иудейские пле-

¹ Ибн Хишам. Жизнеописание господина нашего Мухаммада, посланника Аллаха//Хрестоматия по исламу. С. 22.

² Там же. С. 23.

мена, населявшие этот город, занимали важные экономические позиции, и многое зависело от их отношения к происходящим событиям. Ясрибские паломники не сразу откликнулись на зов Мухаммада, его учение и проповедь они обдумывали почти в течение трех лет, но постепенно, с каждым паломничеством число ясрибских приверженцев Мухаммада стало увеличиваться. Наконец, в 622 г. состоялась договоренность с делегацией ясрибцев о переезде Мухаммада и его сподвижников в их город. Мухаммад и его последователи переселились в Ясриб 24 сентября 622 г. Таким образом, состоялась *хиджра* (араб. переселение), которая установила новые отношения между переселившимися — мухаджирами и принявшими их ясрибскими мусульманами. Ясрибские мусульмане выступили не в роли покровителей, а в роли помощников — ансаров. Первоначально Мухаммад был принят в Ясрибе, который стал называться Мадинат ан-наби («город Пророка»), или просто аль-Мадина (Медина), как верховный арбитр в разрешении различных спорных проблем. Однако постепенно его авторитет и как пророка, и как политического деятеля повышался, хотя и в Ясрибе не обходилось без критических оценок его слов и действий. Вершиной его дипломатических поисков было заключение договора между мухаджирами, племенами аус и хазрадж и иудеями Ясриба — «Медицинской конституции» (*дустур Мадина*). Согласно этому договору, мусульмане-курайшиты и жители Ясриба, которые присоединяются к ним и сражаются вместе с ними за веру, представляют одну общину (*умму*), отдельную от других людей. Мухаджиры из курайшитов выполняют все свои обязательства, не перекладывая их на других, сами выкупают своих пленных, раскладывая виру равно между всеми. Все роды, как племени аус, так и хазрадж, поступают таким же образом. За безродного верующего платят все верующие. Если кто-либо совершит преступление против верующих, «все они будут против него, даже если он будет сыном одного из них». Никто из верующих не может заключить союз о покровительстве без согласия прежнего патрона покровительствуемого. Никто из верующих не должен помогать неверующим против верующих, «покровительство Аллаха — едино. Он оказывает покровительство и ничтожнейшему из них, поистине, верующие — покровители друг друга от других людей». Во время войны на пути Аллаха не может быть заключен секретный мир, мир должен быть единым, равным и справедливым. Что касается иудеев, которые подписали этот договор, им были обещаны помощь и равенство: мусульмане приняли на себя обязательство не притеснять их. Если верующий убьет верующего и его вина доказана, то он подлежит кровной мести, если обязанный мстить не согласится на выкуп. Нарушителям данного договора никто не должен помогать и

предоставлять приют. Если же возникнут какие-либо сомнения и вопросы, то все должны обращаться «с этим к Аллаху и Мухаммаду»¹.

Вслед за этим договором были заключены соглашения с иудеями Ясриба и с их союзниками. Иудеи признавались одной общиной с верующими, но «у иудеев своя религия, у мусульман своя»². Иудеям вменялось в обязанность не помогать врагам мусульман и не воевать без разрешения Мухаммада. Значение этих договоров трудно переоценить. В первом договоре зафиксирована самоидентификация мусульман и отделение их от других людей, признание себя отличными от остальных. В истории Аравии провозглашение новой надплеменной общности представляло собой очень важный момент: раз мусульмане — единая община, то они должны были совместно выступать против внешних врагов и защищать своих единоверцев независимо от племенной принадлежности. Преступники лишались поддержки не только своих родов, но и собственных семей, и они лично несли ответственность за свое преступление, что также имело огромное значение для предотвращения борьбы между родами. Однако были сохранены все прежние родовые связи и обязательства, при этом обязательства одного рода не перекладывались на другие на том основании, что они принадлежат к одной общине мусульман. Мухаммад на данном этапе в политическом плане не ставил себя выше местных вождей, сохранив за собой лишь роль третейского судьи и пророка.

Возвращение в Мекку. Укрепившись в Ясрибе, Мухаммад стал задумываться об открытой борьбе против Мекки. Борьба началась с набегов на торговые караваны мекканцев и перешла в настоящую войну, которая развивалась с переменным успехом. Историки выделяют битву при Бадре (март 624 г.), закончившуюся победой мусульман, битву при Ухуде (март 625 г.), в которой Мухаммад был ранен, а мусульмане в целом потерпели поражение, потеряли значительные силы, битву у рва (март 627 г.), когда уже мекканцы с союзниками подошли к Медине, но потерпели поражение. Одновременно совершались набеги на племена вне Ясриба.

В 628 г. Мухаммад решил совершить малое паломничество в Мекку, но мекканцы, испугавшись его вступления в священный город, послали навстречу делегацию для переговоров. Договор был заключен в местечке Худайбийя на западной границе Мекки. Согласно договору, между мусульманами и мекканцами устанавливалось десятилетнее перемирие, мусульмане получили разрешение на следующий год посетить Мекку в

¹ *Большаков О. Г.* История халифата. Ислам в Аравии 570—633. М., 1989. С. 92—94. Ранние арабские источники «конституцию Медины» не датируют.

² Там же. С. 94.

качестве паломников, имея при себе только мечи. Аравийские племена, связанные союзническими связями с Меккой, получили разрешение вступить в союз с Мухаммадом. Мекканцы получили возможность беспрепятственной торговли с Сирией. Однако этот договор потерял силу через год. Мухаммад после Худайбийского соглашения с мекканцами решил распространить влияние ислама вширь. Для этой цели были завоеваны оазисы Хайбар и Фадак со значительным иудейским населением. Были заключены союзнические договоры с некоторыми другими племенами. Кроме того, Мухаммад расширил внешние контакты. В Муту, недалеко от города Бусра, был послан представитель мусульман для того, чтобы узнать о событиях в Сирии и Палестине, однако он был убит гассанидами. В ответ Мухаммад послал большое войско, но оно потерпело поражение. В декабре 629 г. в Мекке был нарушен договор о перемирии и ненападении, когда курайшиты напали на союзное с Мединой племя. Попытки противника Мухаммада, влиятельного мекканца Абу Суфьяна, восстановить действие договора не увенчались успехом.

Мухаммад решил пойти войной на Мекку, хотя первоначально скрывал свои намерения. 12 января 630 г. войска мусульман беспрепятственно вошли в Мекку. С мекканцами был заключен договор, согласно которому Мекка сохраняла свой статус священного города, куда мусульмане должны совершать ежегодные паломничества, Кааба оставалась ощемусульманским храмом, курайшиты сохраняли свои функции при храме, но при условии уничтожения всех идолов и принятия ислама. Мухаммад сумел примириться со своим главным противником и сохранил возможность распространять свое влияние на племена, посещавшие ежегодно Мекку. После завоевания Мекки был завоеван Таиф. В Мекке были оставлены наместник и наставник в вере. Обоих Мухаммад назначил из курайшитов. Падение Мекки символизировало падение язычества, одна за другой прибывали в Медину делегации племен, некоторые принимали ислам безоговорочно, другие ставили условия принятия новой веры. Однако не все племена подчинились Мухаммаду, и язычество надолго сохранилось в Аравии.

В январе 632 г. Мухаммад совершил паломничество в Мекку, которое мусульманские историки называли прощальным. Он совершил полностью весь обряд паломничества и по его окончании отправился в Медину. Вскоре он заболел и скончался в июне 632 г. Главное дело жизни Мухаммада — создание новой, оригинальной религии. Вся его проповедническая деятельность была направлена на выполнение этой задачи. В соответствии с мусульманской традицией получаемые им откровения исходили от Аллаха, и чаще всего Бог говорил с ним от своего лица, а затем Мухаммад передавал эти слова людям.

Основные идеи проповеди. Еще в ранний период проповеднической деятельности Мухаммада определились основные требования, предъявляемые к мусульманам. На первом месте следует поставить утверждение статуса Аллаха как единственного Бога — строжайший монотеизм и признание пророческой миссии его посланника. Вместо двукратной молитвы, совершавшейся еще до ислама, Мухаммад предложил пятикратную молитву, которую можно совершать в любом чистом месте, так как Богу можно поклоняться везде. Постепенно к этим обязательствам добавились соблюдение поста, уплата очистительной милостыни и совершение паломничества в Мекку. Многие проповеди Мухаммада, его откровения были связаны с конкретными случаями, с запросами его последователей. В них отражены важные стороны жизни Аравии, мусульманской общины. Все установления Мухаммада постепенно утверждались в жизни и приняли характер закона, хотя они, естественно, не были изложены в виде определенной системы. Обличение богатых соединено с утверждением, что имущественное неравенство имеет божественное происхождение и частная собственность неприкосновенна. Мухаммад порицал скупость, но и не приветствовал чрезмерную щедрость, если даже речь шла о благотворительности, и всячески поощрял бережливость. Вора́м отсекали руку.

Что касается земли, основного богатства, она, согласно проповеди Мухаммада, принадлежит Богу, и Он дает ее тем, кому хочет. Значительное внимание Мухаммад уделял проблеме повиновения. Он призывал: «Повинуйтесь Аллаху и повинуйтесь посланнику и обладателям власти среди вас» (Коран 4 : 62(59)). Здесь заложен главный принцип, который послужил впоследствии основанием суннитской доктрины власти. В систему политических отношений доисламской Аравии было внесено существенное изменение путем фактического запрета союзов племен. Семейно-брачные отношения заняли в проповедях Мухаммада важное место. Его усилия были направлены на укрепление индивидуальной семьи, хотя и была разрешена полигамия. Число жен ограничивалось четырьмя, и муж был обязан одинаково содержать их. Вопреки древнеарабской традиции женщины были включены в категорию наследников. По новым установлениям женщинам выделялась половина доли мужчины-наследника; это стало важным явлением в социальной жизни Аравии. Все заботы по содержанию жены и детей возлагались на мужа, а жена могла раздельно владеть своим имуществом, совершать торговые и финансовые сделки самостоятельно. Запрещены были кровосмесительные браки до третьего колена кровного родства и второго колена молочного родства. Был отменен левират, но такие браки сохранялись, если они были заключены до ислама. При заключении браков мусульманам предписывалось отдавать предпочтение верующим нево-

льникам и невольницам перед идолопоклонниками, ибо Мухаммад верующую невольницу ставит выше многобожницы, а верующего невольника выше многобожника. Видимо, положение Мекки как крупного торгового центра и занятие торговлей основной массы курайшитов предопределило пристальное внимание Пророка к коммерческой деятельности. Он провозгласил моральные принципы, которых должны были придерживаться верующие при совершении сделок. Торговлю он объявил разрешенным и поощряемым Аллахом занятием. Пророк призывал торговать честно, не обмеривать и не обвешивать. От имени Аллаха было запрещено ростовщичество. Мусульманам предписывалось точное соблюдение долговых обязательств, честное отношение к залогам, к завещаниям и к имуществу сирот при исполнении функций опекунов.

В связи с тем что война занимала важное место в жизни общины, Мухаммад неоднократно обращался к этой теме, касалось ли дело кому идти на войну, как делить военную добычу и как поступать с пленными. Из военной добычи выделяли 1/5 часть Богу, Пророку, на выкуп рабов, на помощь вошедшим в долги, бедным, сиротам. Остальное делили между участниками похода. Пленных обычно освобождали за выкуп.

В своих откровениях Мухаммад неоднократно обращается к рабству как к социальному институту, прочно утвердившемуся в Аравии. Отпуск рабов на волю был объявлен богоугодным делом, однако Мухаммад этим не ограничился. При определении видов наказания за клевету, за празднословие, за убийство и другие преступления мусульманам предписывался отпуск верующего раба на волю. Мусульмане должны были своих вольноотпущенников наделить письменной отпускной и частью имущества, чтобы бывшие рабы могли начать самостоятельную хозяйственную жизнь. Это не означало, что была провозглашена отмена рабства, однако все эти установления, с одной стороны, привлекали симпатии невольников к учению Мухаммада, а с другой — способствовали смягчению или предотвращению социальной напряженности.

У арабов кровная месть являлась одним из древнейших обычаев, соблюдение которого приводило к гибели многих людей и который служил поводом для межплеменных кровавых столкновений. Мухаммад осудил кровную месть и утвердил выкуп как наиболее приемлемый выход из ситуации. В некоторых случаях, когда речь шла об интересах ислама, он сам брал на себя уплату выкупа. Тем самым была сделана попытка ограничения сферы применения обычая кровной мести. Все установления Мухаммада, которые он произносил как полученные от Аллаха откровения, легли в основу мусульманского священного закона — шариата.

Споры о личности Мухаммада. Оценка личности Мухаммада на Западе в течение веков претерпела значительные изменения. Религиоз-

ная нетерпимость, навеянная духом крестовых походов, предопределила восприятие основателя ислама в средневековую эпоху в гротескном искаженном виде. О нем писали как о мошеннике, о лжепророке, основателе ереси. С возникновением научного исламоведения в XIX в. начались поиски новых подходов к личности Мухаммада, однако вопрос в основном сводился к оценкам его психического склада, при этом акцент делался на признаках психического расстройства, якобы послужившего источником вдохновения арабийского пророка. Уже в начале XX в. теория, связывающая появление ислама с душевным недугом Мухаммада, была подвергнута массивной критике. Психологические аспекты его пророческой деятельности перестали рассматриваться как явления отклоняющейся психики. Было признано, что состояния Мухаммада во время получения откровений, в том числе экстатические, аналогичны соответствующим состояниям ветхозаветных пророков и христианских святых. Были также предприняты попытки представить Мухаммада не как историческую личность, а как мифологизированную фигуру, однако они не получили поддержки в мировом исламоведении.

Религиоведы и историки разных поколений выделяют различные аспекты деятельности Мухаммада, рассматривая их как основополагающие. Немецкий историк А. Мюллер и отечественный ученый, академик В. В. Бартольд в первую очередь представляют его как политического деятеля, создателя основ мусульманской государственности. В то же время академик И. Ю. Крачковский обращает особое внимание на поэтический дар Мухаммада, обеспечивший успех его проповеди. При всей разноплановости оценок личности пророка Мухаммада многие современные специалисты признают, что формирование новой религии происходило через осознанное ощущение Мухаммадом своего предназначения как посланника Аллаха: в духовном и социальном плане он является порождением исторической эволюции и культурно-исторического опыта Аравии.

Правление «праведных халифов».

Арабские завоевания

и формирование мусульманского мира

Мухаммад скончался, не успев назвать своего преемника и не оставив завещания о правилах передачи власти в общине. Это обстоятельство вызвало замешательство в среде мусульман, и начались споры и столкновения между различными группировками. Перед всей общиной встали серьезные проблемы, которые были не предусмотрены ни одним из высказываний Пророка. Суть этих вопросов заключалась в следующем: прекратились контакты общины с Аллахом через Мухаммада, и

неоткуда было получать наставления; умер последний пророк, и никто не мог определить, как назвать его преемника; скончался глава общины-государства, а вопрос о преемстве власти не был решен при его жизни. Самой насущной оказалась третья проблема о непосредственном преемнике Пророка, и она носила чисто политический характер. На это место могли претендовать виднейшие сподвижники Мухаммада, прибывшие с ним из Мекки в Медину, т. е. мухаджиры. Претенденты на власть были и вне группы мухаджиров — мединцы, принявшие Мухаммада и поддерживавшие его (ансары). Еще до кончины Мухаммада в Аравии появились люди, которые сами объявили себя пророками. В исторической традиции эти люди получили название «лжепророков». После смерти Мухаммада их число увеличилось, они отказались подчиняться мединским властям и начали вооруженную борьбу за власть. Наиболее активными среди них были аль-Асвад, стремившийся к объединению и независимости Йемена; «лжепророчица» Саджах, нашедшая отклик на свой призыв среди бедуинов Йемена, Ирака и Бахрейна; Тулайха, чьи претензии не выходили за границы Центральной Аравии. В конечном итоге победу одержали представители мухаджиров, и первым преемником Мухаммада община верующих избрала Абу Бакра (правил с 632 по 634 г.), хотя при этом не обошлось без столкновений интересов разных сторон. В этом выборе важную роль сыграло то обстоятельство, что Абу Бакр еще при жизни Мухаммада в 631 г. возглавлял караван паломников в Мекку, и сам Пророк на время своей болезни назначил его предстоятелем на молитве в мединской мечети. Абу Бакр получил титул *халифа* — преемника, или заместителя. Абу Бакр был дальним родственником Мухаммада. Он один из первых уверовал в Пророка, за что был наречен Сиддиком («Правдивейшим»). Способ избрания Абу Бакра воспроизводил практику родового общества при избрании племенного вождя. Он был богатым мекканским купцом, оказывал финансовую поддержку общине, сопровождал Мухаммада во всех общественно значимых мероприятиях. В Медине он выдал замуж за Мухаммада свою дочь Аишу. Отличительной чертой правления Абу Бакра было то, что его родственники не пользовались никакими преимуществами и привилегиями. В мусульманской исторической традиции за ним закрепились репутация мягкого, лишенного честолюбивых устремлений человека. При Абу Бакре были продолжены внешние завоевания, начатые еще при жизни Пророка.

После смерти Абу Бакра община верующих избрала халифом Омара аль-Хаттаба (правил с 634 по 644 г.). Омар происходил из курайшитского рода, был торговцем тканями, что обеспечивало ему значительный доход. Хотя Омар принял ислам еще в 616 г., однако только в Медине он вошел в ближайшее окружение Пророка. Омар принимал активное

участие во всех военных походах мусульман, выступил инициатором избрания халифом Абу Бакра и стал его ближайшим советником. Умирая, Абу Бакр рекомендовал Омара в качестве своего преемника, и община единодушно присягнула ему. Подобно Абу Бакру Омар выдал за Пророка свою дочь Хафсу. В начале 40-х годов VII в. Омар принял титул *амир аль-муминин* — «повелителя правоверных». Он умер в 644 г. от ран, нанесенных ему рабом-персом в мединской мечети. Перед кончиной он успел назначить совет (*аш-шур*) из шести старейших сподвижников Мухаммада для избрания нового халифа. При Омаре практически была создана мусульманская империя, включавшая в себя основные районы побежденных империй — Сасанидской и Византийской, была сформирована в основополагающих чертах система управления завоеванными областями. Хотя халиф Омар сам не принимал непосредственного участия во внешних завоеваниях, однако не осуществлял общее руководство всеми контингентами арабских войск. Одна из главных заслуг Омара в обеспечении прочности власти на завоеванных территориях и бесперебойного поступления налоговых средств в казну халифата состояла в том, что он повсеместно запретил включать обрабатываемые и пригодные для обработки земли в категорию военной добычи и не разрешил ее раздела между участниками походов. Прецедент такого подхода к земле имел место еще при жизни Мухаммада, а Омар продолжил и закрепил эту практику. В последующей мусульманской историографии образ Омара подвергся идеализации, для чего были определены основания. При том, что Омар возглавил обширную и могущественную империю, он отличался равнодушным отношением к нуждам простых людей, не был склонен к демонстрации своей власти.

Преемником Омара стал Осман ибн Аффан (правил с 644 по 656 г.), богатый мекканский купец из рода Омейядов. Он был одним из первых сподвижников Мухаммада. Около 610 г. Осман женился на дочери Пророка Рукайе, а после ее смерти — на другой дочери Мухаммада — Ум Кульсум. Мухаммад направил Османа с группой мусульман в Эфиопию, откуда тот сразу же после хиджры прибыл в Медину (623). Уже в Медине Мухаммад женился на дочери Османа. В течение 12 лет Осман возглавлял арабский халифат, в общих чертах продолжал политику Омара, укреплял систему управления. В то же время в отличие от своих предшественников он выдвигал на высокие государственные посты своих сородичей. В период его правления родственники халифа сконцентрировали в своих руках большие земельные владения в завоеванных странах. Эти действия послужили причиной убийства Османа.

Четвертым халифом был избран Али ибн Аби Талиб, кровный родственник Мухаммада и муж его дочери Фатимы (правил с 656 по

661 г.), который открыто выступил против Омейядов. Мусульманская традиция называет первых четырех халифов «праведными».

Арабские завоевания и складывание мусульманского мира. Арабские завоевания в широких масштабах начались непосредственно после смерти пророка Мухаммада и после усмирения восстаний племен в Аравии. Первые удары были направлены против Сасанидского Ирана и Византийской империи, которые значительно ослабили друг друга в постоянных войнах за господство на мировых торговых путях и в ближневосточном регионе. Не меньшую роль в подрыве позиций обеих держав играли их внутренние неурядицы, политическая нестабильность и идеологическая борьба. В Византии религиозный антагонизм, гонения против иноверцев-нехристиан и «еретиков», борьба внутри самой церкви, разделение церквей не могли не разъединять общество. Иран был охвачен восстаниями, династическим противоборством и смутой, когда в течение нескольких лет на троне сменилось не менее восьми царей. Данные обстоятельства значительно облегчили победу арабского оружия.

Арабы практически нигде — ни в персидских, ни в византийских владениях — не встретили идейно-религиозного сопротивления. К середине VII в. было завершено завоевание Ирана, а на западе арабские войска овладели восточными провинциями Византийской империи — Сирией, Египтом и североафриканскими областями. Дальнейшие завоевания были завершены к середине VIII в., и к арабской империи были присоединены современный Афганистан, Средняя Азия, Закавказье; на Северном Кавказе арабы дошли до Дербента. В западном направлении завоевания были продолжены, и в состав халифата были включены Пиренейский полуостров, за исключением области, населенной басками, и Южная Франция. Единственно, где арабы потерпели неудачу, — это в борьбе за овладение Константинополем, который так и остался неосуществленной мечтой арабских завоевателей.

С завершением завоеваний в общих чертах сложился мусульманский мир. На этом этапе мир, названный «мусульманским», был таковым только в политическом и культурном смысле. Населявшие его народы еще очень долго, в течение нескольких веков, исповедовали свои религии, в том числе христианство, иудаизм, зороастризм, местные традиционные верования. Немусульмане составляли большинство населения халифата, будучи включенными в категорию *ахль аз-зимма* — «покровительствуемых народов». Этот процесс следующим образом охарактеризовал академик В. В. Бартольд: «Только новая религия и тесно связанная с ней государственность могли доставить торжество отвергавшемуся христианством со времени Феодосия Великого началу религиозной терпимости и создать лучшие условия для политического и в

особенности культурного объединения значительной части человечества»¹.

Распространение новой религии не было и не могло быть напрямую связано с арабскими завоеваниями и с вхождением различных территорий и стран в состав мусульманского государства. Завоеванные народы быстрее воспринимали арабский язык и письменность, чем ислам. Арабский литературный язык стал общим и главным средством образования, научной работы, литературного творчества, не говоря уже о богословии. Единственным исключением можно считать положение в Грузии и Армении. Несмотря на то что эти страны входили в состав халифата, армянский и грузинский народы сохранили свою приверженность христианству, свои языки и письменность.

С арабским языком и с арабами в Сирии и Египте были знакомы задолго до ислама. В частности, в Сирии арабский язык наряду с арамейским и греческим употреблялся в христианской церковной службе и уже к IX в. вытеснил их. В этом же столетии в Сирии возникла православная христианская литература на арабском языке. В Египте распространение арабского языка также началось в доисламские времена, однако более близкое знакомство с арабами было осуществлено после завоеваний и особенно после переселения арабских племен в Египет. Уже в X в. многие христианские иерархи писали на арабском языке, а коптский язык постепенно был вытеснен из живой речи.

Иранские, тюркские народы и берберы Северной Африки сохранили свои языки и наречия, но из арабского языка восприняли значительный объем лексики. Однако процесс заимствования не был односторонним, и арабский язык сам обогащался за счет других языков.

Распространение ислама вширь первоначально было связано с продвижением мусульманских войск, с обустройством гарнизонов на местах и строительством новых городов и населенных пунктов в завоеванных областях. Вместе с тем восприятие новой религии иноверцами в первую очередь, было связано с политикой завоевателей, когда они освобождали принявших ислам от уплаты прежнего подушного налога, который взимался с взрослых мужчин и в Иране, и в Византии. Переход в ислам прежде всего означал подчинение политической власти мусульманских правителей, и это обстоятельство во многом облегчало арабам покорение новых земель. В дальнейшем на первый план выступила религиозная пропаганда мусульманского вероучения. Однако ислам был также воспринят многими народами, не входившими в состав халифата и среди которых не велась прямая проповедь новой религии. Большая роль в распространении ислама принадлежала мусульманским купцам,

¹ Бартольд В. В. Сочинения. Т. 6. М., 1966. С. 219.

которые имели фактории в странах Юго-Восточной Азии и Дальнего Востока, во многих районах Африки южнее Сахары, особенно на восточном побережье Африканского континента. Мусульманские торговцы проникали по суше в центрально-азиатские области, в Монголию и Китай.

В XIII—XIV вв. начинается новый этап в истории исламского мира, когда мусульмане уже составляют большинство населения в основных государственных образованиях, которыми управляли мусульманские династии, а иноверцы превращаются в этноконфессиональные меньшинства. К этому времени произошли важные изменения в этническом составе мусульман. В их среду влились берберы, персы, турки, курды, татары, монголы, некоторые народы, населявшие Афганистан, Индию, Цейлон, Китай, Бирму и другие страны Юго-Восточной Азии. Дальнейшая пропаганда ислама стала уделом и этих народов, однако арабский язык сохранил свое значение как средство международного общения и средство трансляции мусульманской общественной мысли.

Распад арабского халифата и особенно падение Багдада под ударами монголов в 1252 г. означали утрату мусульманским миром политического единства. Постепенно возникают новые мусульманские империи — государство мамлюков с центром в Египте, Османская империя на Ближнем Востоке, государство Сефевидов в Иране, империя Великих Моголов в Северной Индии и государства в Юго-Восточной Азии с мусульманскими династиями во главе. Политическая дезинтеграция совпала с нарушением идейного единства мира ислама. Это нашло свое выражение в суннитско-шиитском противостоянии, а именно в войнах Османской империи и Сефевидского Ирана, где в XVI в. шиизм был признан официальным учением. В XVI—XVII вв. ислам распространяется в Восточной Европе, на Северном Кавказе, частично в Западной Грузии. Это в значительной мере обуславливалось соседством и влиянием как Османской империи, так и Сефевидского Ирана.

В Средние века и частично в Новое время существовали побудительные мотивы объективного характера для перехода в ислам иноверцев, населявших мусульманские государства. Однако успехи ислама как религии нельзя объяснить только этими мотивами. В ислам переходили народы и племена, которые непосредственно не были подвластны мусульманским правителям и проживали далеко за пределами исламского мира.

Потомки Пророка в общественной жизни мира ислама. Люди, происходившие из семьи Пророка — потомки его дочери Фатимы и Али ибн Аби Талиба, в мусульманской традиции получили звание сейидов и шерифов (араб. господа, благородные). В некоторых случаях сейидами считают потомков внука Пророка — Хусайна, а шерифами — по-

томков другого его внука — Хасана. Часто оба термина используются как синонимы.

Еще при жизни Мухаммада его ближайшие родственники пользовались определенными преимуществами — расходы на их содержание покрывались частично из общественных средств. После смерти Пророка они декларировали себя как особую группу мусульман, имеющую преимущественное право на наследование власти в общине. Именно в это время были сформулированы их притязания на сан преемника Пророка на основании прямых родственных отношений с Мухаммадом. Однако мусульманская община отдала предпочтение сподвижникам Пророка, и последовательно были выбраны халифами Абу Бакр, Омар и Осман.

Ни Абу Бакр, ни Омар при жизни не выделяли своих родственников и не предоставляли им особых привилегий. Только третий «праведный халиф» Осман (из рода Омейядов) подготовил реальные возможности для того, чтобы его род выдвинулся на первое место среди других родственных кланов. Соотношение сил не изменилось даже после его убийства. Однако приход к власти Омейядов отодвинулся на пять лет избранием Али ибн Аби Талиба на пост халифа. Сирийский наместник-омейяд Муавия не присягнул Али и в 661 г. был провозглашен халифом. С этого времени в халифате почти целое столетие господствовала династия Омейядов (661—750), которую последующая историческая традиция объявила узурпаторской, вырвавшей власть из рук законных наследников. Каждая сторона при этом выдвигала собственные аргументы в пользу своих притязаний на власть, а потомки и приверженцы Али не оставляли мысли о возвращении утраченных прерогатив.

В середине VIII в., когда Омейяды были свергнуты, и воцарилась новая династия Аббасидов, по распоряжению первого аббасидского халифа Абу-ль-Аббаса ас-Саффаха (750—754) был составлен официальный генеалогический список всех хашимитов, которые получили право на государственное пособие как родственники Пророка и были освобождены от уплаты налогов. В условиях ожесточенной политической борьбы новый властитель не мог ограничиваться только репрессивными мерами против своих конкурентов и решил умиловить обойденную им часть «семьи Пророка». Тем самым была сделана попытка нейтрализовать потомков Пророка: поныне все хашимиты приобретали равный статус «благородных» независимо от степени родства с Пророком. Родственники Мухаммада были окружены почетом, уважением и обеспечены пенсиями и привилегиями. Тогда же была учреждена должность предводителя, или главы шерифов (араб. *накыб аль-ашраф*), в ведении которого находилась юрисдикция над потомками Пророка и членами их семей. В течение всего Средневековья шла борьба между различными ветвями потомков Пророка не только за власть, но и за заня-

тие этой важной должности. Еще в раннее Средневековье сложилась специальная административная структура со своим аппаратом служащих, разбиравшая все дела, связанные с жизнью и деятельностью потомков Мухаммада. После распада халифата прерогатива назначения и смещения глав сословия потомков Пророка перешла к местным правителям, и эта традиция сохранялась и в последующий период.

Вслед за хашимитами постепенно стали выделяться потомки «праведных халифов» — Абу Бакра и Омара, которые пользовались большим уважением в обществе, обладали различными привилегиями и если не юридически, то фактически сравнивались с сейидами и шерифами. Известно, что в XVIII в. в Египте особую силу приобрели потомки халифа Абу Бакра, которые неоднократно занимали должность главы шерифов. Сейиды и шерифы превратились в своеобразную «аристократию» в мусульманском мире и свой статус передавали по наследству. Наследование звания сейида и шерифа шло как по мужской, так и по женской линии, и вскоре потомки Пророка стали представлять собой многочисленную полиэтническую группу, куда входили не только арабы, но и персы, индийцы, турки, а также представители народов Юго-Восточной и Средней Азии, Кавказа и даже Европы.

В социальном плане шерифы и сейиды были представлены практически во всех слоях мусульманского общества. В различных регионах исламского мира по-разному сложилась их политическая судьба. В начале X в. в Северной Африке власть перешла к потомкам Фатимы. Халифат Фатимидов, просуществовавший до 1174 г., играл важную роль в экономической, общественно-политической и идеологической жизни мусульманского мира. В XI в. в Хиджазе установилась наследственная власть шерифов из рода хашимитов, духовный авторитет которых был впоследствии использован османскими завоевателями. В дальнем Магрибе — в Марокко — в XVI в. к власти пришла первая шерифская династия Сааидов, а в середине XVII в. — династия Алауитов. В Новое время в каждом регионе политический вес сословия сейидов и шерифов во многом зависел от личных качеств и активности их предводителей. В Османском Египте на рубеже XVIII—XIX вв. глава шерифов играл роль общенационального лидера, особенно в моменты наивысшего напряжения общественно-политической обстановки. Из среды шерифов вышли известные поэты, ученые, политические деятели, богословы, правоведы, которые сыграли выдающуюся роль в интеллектуальной, политической и экономической жизни мусульманского мира.

Идея исключительного права потомков Пророка на верховную власть сохраняет свою жизнеспособность в течение тринадцати веков. Хашимитская династия находилась у власти в Ираке с 1921 по 1958 г. В настоящее время на политической карте мира существуют два незави-

симых государства, возглавляемых потомками Пророка — Алаутское Марокко и Иорданское Хашимитское королевство.

Статус иноверческого населения в мусульманском мире. Отношение мусульман к носителям иной веры определено еще в Коране. Христиане и иудеи были представлены в священной исламской книге как люди Писания (*ахль аль-китаб*), а неверными считались арабы-многобожники, не признавшие новое учение. Образование обширного халифата, в состав которого вошли приверженцы различных религий, потребовало от мусульманских властей определения их статуса. Победители, составлявшие первоначально меньшинство населения империи, даровали своим подданным-немусульманам статус *зиммиев* — «покровительствуемых» (араб. *ахль аз-зимма*). Зиммии подчинились власти мусульманских правителей, все налоги, включая подушную подать, платили в казну халифата, за что им была обеспечена защита от внешних врагов и гарантия неприкосновенности личности и имущества наравне с мусульманами.

Христианам и иудеям была обеспечена значительная свобода в халифате. По словам академика В. В. Бартольда, «христиане пользовались под властью ислама гораздо большей религиозной свободой, чем под властью византийского императора; преследуемые в Византии еретические иерархи находили убежище в городах халифата...; римской нетерпимости был противопоставлен принцип равенства всех вероучений на Востоке... Даже христианские паломники из Европы находили в мусульманском мире больше безопасности для своей жизни и имущества, чем у себя на родине»¹. Значительное число немусульман было привлечено на государственную службу, особенно в ведомствах, связанных с финансовыми операциями, с организацией халифской канцелярии. Иногда христиане занимали должности советников при дворе и даже высших государственных сановников — везиров. В начале X в. было установлено, что имущество христиан и иудеев, не имевших наследников, оставалось после их смерти в распоряжении их общины, в то время как выморочное имущество мусульман еще со времен халифа Омара переходило в государственную казну. Не один мусульманин не мог стать наследником христианина или иудея, что также ограждало имущество зиммиев от посягательства со стороны мусульман любого ранга. В X столетии в халифате «покровительствуемым народом» также были признаны зороастрийцы, которые, подобно иудеям и христианам, имели своего религиозного главу. Мусульманское государство не вмешивалось в культово-обрядовую деятельность иноверцев. Зиммии были подсудны собственным судебным органам. Им не воспрещалось заниматься лю-

¹ Бартольд В. В. Сочинения. Т. 6. С. 225.

быми профессиями, они были торговцами, менялами, врачами, писцами, ювелирами, кожевниками, красильщиками и т. д. Зиммии свободно занимались интеллектуальным трудом, выступали в качестве землевладельцев. Однако общая обстановка относительной веротерпимости не ограждала зиммиев от притеснений. В различные периоды истории арабо-мусульманского мира многими правителями нарушались права, предоставленные зиммиям, а со временем сложилась система ограничений. Свидетельские показания иноверцев не признавались при судебных разбирательствах, духовные лица иных, нежели ислам, конфессий были обязаны платить налоги наравне с рядовыми членами соответствующих общин (исключение делалось только для монахов). Немусульманам предписывалось носить одежду и головные уборы определенного покроя и цвета, им запрещалось ездить на лошадях и носить оружие. Если эти ограничения носили главным образом бытовой характер, то запрещение строить церкви, синагоги и иные культовые здания выше мечетей, запрет на колокольный звон, проведение крестного хода, организацию массового паломничества к местам поклонения задевали религиозные чувства представителей немусульманских конфессий. Противоречивым было отношение мусульманских властей к культовым учреждениям иных религиозных общин. В истории халифата зафиксированы как случаи разграбления и разрушения христианских и иудейских зданий культового предназначения, так и прецеденты их восстановления по приказу самих халифов. Особенно ожесточились отношения официальных властей к иноверцам в халифате Фатимидов, при халифе аль-Хакиме (996—1021). Однако при его преемниках положение практически нормализовалось.

Детальное рассмотрение обязательных условий, несоблюдение которых лишало зиммиев покровительства мусульман, не создает впечатления о невыносимости их положения и о религиозных гонениях. Эти условия, с одной стороны, ограничивали социальный и правовой статус немусульман, а с другой — были просты и гарантировали мирное сосуществование приверженцев разных религий в рамках мусульманского государства. В повседневной жизни и мусульмане и немусульмане составляли единое сообщество, сотрудничали друг с другом и обеспечивали взаимное обслуживание. Немусульмане были обязаны не оскорблять религиозных чувств мусульман, не порицать пророка Мухаммада и Коран, не хулить ислам, не склонять мусульман к переходу в другую веру, не помогать врагам ислама и воюющим против мусульман, не прелюбодействовать и не вступать в брак с мусульманками. Остальные ограничения носили характер пожеланий, и их нарушение не влекло за собой далеко идущих последствий.

С политическим раздроблением мусульманского мира связаны некоторые изменения в положении иноверцев. В Османской империи была введена система *миллетов* — сообществ, включавших отдельные группы иноверцев, которые пользовались определенными правами и на которые были возложены конкретные обязанности. Каждый миллет представлял собой своеобразную культурно-религиозную автономию. В XIX в. вмешательство европейских держав во внутренние дела Османской империи, активизация деятельности европейских миссионеров и униатских священников, притязания Европы на покровительство иноверческим общинам, выделение из среды этноконфессиональных меньшинств подопечных, для которых добивались особых привилегий у османских властей, ориентация некоторых иноверческих групп на помощь западных государств повлекли за собой напряжение межрелигиозных отношений. На Ближнем Востоке имели место антихристианские выступления. Во второй половине XIX в., в эпоху реформ танзимата, немусульманское население Османской империи было уравнено в правах с мусульманами. Невзирая на возникавшие конфликты на религиозной почве, в мире ислама постепенно вырабатывалась новая модель этноконфессионального устройства.

Коран и коранистика. Сунна

Коран (араб. чтение вслух, речитатив, декламация) — главная священная книга мусульман, в которой зафиксированы проповеди пророка Мухаммада, произнесенные в форме «божественных откровений». Согласно исламской традиции, Коран представляет собой «слово Божье», копию перво книги, хранимой на небесных скрижалях. Его ниспослание Мухаммаду осуществлялось посредством архангела Гавриила (Джибрила). В свою очередь Пророк посредством проповедей знакомил с содержанием откровений широкий круг людей. При жизни Мухаммада коранический текст передавался преимущественно изустно. Хотя имелись записи отдельных откровений (на пальмовых листьях, на глиняных дощечках, на медных пластинках и т. п.), однако фиксация носила спорадический характер и велась с помощью примитивной арабской графики, поддающейся полной расшифровке только при сохранении текста в памяти.

После смерти Пророка, а также из-за гибели в войнах многих его сподвижников, хранивших в памяти пространные отрывки его проповедей, встала задача оформления разрозненных текстов в единую книгу. Первые письменные версии Корана появились вскоре после кончины основателя ислама. Во избежание разночтений по указанию халифа Османа (правил с 644 по 656 г.) группа авторитетных сподвижников Про-

рока во главе с Зайдом ибн Сабитом создала сводный текст Корана. За основу была принята одна из прежних версий и при этом учтены дополнительные записи и свидетельства современников Мухаммада, знавших наизусть его проповеди. С Османовой редакции Корана были сделаны несколько копий и разосланы в крупнейшие города, остальные индивидуальные списки было приказано уничтожить. Несмотря на это распоряжение, параллельные списки священной книги мусульман имели хождение в халифате по крайней мере до X в., когда они были вытеснены Османовой редакцией. Процесс канонизации Корана продолжался до X столетия. В течение первых двух веков ислама шло интенсивное уточнение сакрального текста, устранялись разночтения, разрабатывались традиции его рецитации.

Дошедшие до наших дней старейшие списки Корана датируются VII—VIII вв. Один из них хранится в Мекке, в Каабе, рядом с черным камнем. Еще один древний список находится в Медине, в особом помещении, во дворе мечети Пророка. Другой список содержится в Египетской национальной библиотеке Каира. В Узбекистане существует еще один древнейший список, получивший название «Корана Османа». Считается, что этот список залит кровью халифа Османа, убитого в 656 г. Хотя на листах ташкентского списка действительно имеются следы крови, подлинность этой реликвии оспаривается. С 1941 г. этот список хранился в Музее истории народов Узбекистана, а в 1989 г. он был передан верующим.

Текст общепринятой Османовой редакции Корана состоит из 114 частей (*сур*), расположенных по формальному признаку, в основном в порядке убывающей длины, таким образом, в Коране отсутствует композиционное единство. Суры в свою очередь включают определенное количество смысловых отрывков — *айятов* (араб. чудо, знамение). Первая сура «Фатиха» («Открывающая») объединяет 7 стихов. Вторая сура («Корова») — самая длинная, состоит из 286 айятов. Всего Коран включает 6204 (6236) айятов (по различным вариантам счета), которые разделяются для удобства пользования и в связи с потребностями культа на 30 частей — *джузов* и 60 разделов — *хизбов*.

Мусульманская традиция, опирающаяся на общее исламское представление о развитии проповеди Мухаммада, делит коранический материал на два периода — мекканский (90 сур) и мединский (24 суры, которые по большей части длиннее мекканских). Европейские востоковеды, воссоздавая хронологию сур и айятов, пришли к собственной более подробной схеме деления коранического текста, признав при этом, что такой подход небезупречен и носит условный характер, поскольку структура отдельных сур значительно сложнее, чем представлялось ранее.

Первым периодом в общей схеме хронологии, отражающей историю сложения и особенности Корана, является мекканский. В свою очередь он делится на три подпериода. Самый ранний — поэтический — представлен лаконичными сурами, напоминающими прорицания кахинов и изложенными в рифмованной прозе (*садж*). В них содержатся в сжатой и выразительной форме догматы единобожия, картины Судного дня и адских мучений грешников — противников ислама. Второй подпериод, названный рахманским (Рахман — Милостивый, одно из имен Аллаха), отмечен появлением первых сказаний. На третий — пророческий — приходится большая часть повествовательных текстов, в частности изложение истории древних пророков — предшественников Мухаммада. Суры второго — медннского — периода коранических откровений содержат многочисленные несистематизированные указания и предписания по религиозным, гражданским и уголовным делам. Вместе с тем прозаические фрагменты сменяются поэтическими отрывками. Содержание и форма отдельных сур Корана в значительной степени определялись характером устной религиозной проповеди и полемики с оппонентами ислама. Поэтому в Коране отсутствует систематизированное изложение религиозной догматики, а выдвигаются лишь общие положения, которые впоследствии были приведены в систему. Большая часть коранического текста содержит полемику между Аллахом, «говорящим» от первого или третьего лица либо через посредников (дух, Джибрил), но всегда устами Мухаммада, с противниками ислама, а также обращения Аллаха к последователям Пророка с увещеваниями, предостережениями и предписаниями. Коран отразил исторические, экономические, политические, культурные, психологические и иные реалии своего времени, запечатлел процесс распада родового общества, формирования новых общественных институтов и моральных норм, утверждения единобожия. В то же время Коран выполняет функции ниспосланного Богом «арабского судейника». Основопологающая идея проповеди Мухаммада, зафиксированная в кораническом тексте, сводится к безусловной необходимости отказа от многобожия и обращения к монотеизму. Аллах предстает в Коране как первопричина всего сущего и творец мироздания.

Значительная часть коранического текста посвящена изложению библейских, ветхозаветных и новозаветных сюжетов и легенд. Около четверти священной книги содержит сведения о жизнедеятельности различных, главным образом библейских пророков. Это обстоятельство служило основанием для объявления ислама эклектичной религией, основанной на заимствованиях. Постепенно исламоведы пришли к заключению, что ислам стал закономерным результатом развития традиционных форм религиозной жизни ближневосточного региона, где ранее за-

родились иудаизм, христианство и зороастризм и где шел интенсивный обмен религиозными идеями и представлениями, творчески усвоенными и переработанными исламом.

Коран представляет собой уникальный исторический источник, проливающий свет на доисламскую эпоху в Аравии. Он помогает реконструировать картину межплеменных отношений, хозяйственной деятельности кочевого и оседлого населения, дает представление о социально-профессиональном составе аравийского общества, содержит сведения об интенсивном торговом обмене между различными районами Аравийского полуострова и с сопредельными государствами. В Коране нашли отражение реальные события аравийской истории. Такие сюжеты, как, например, прорыв Маарибской оросительной плотины (ок. 570 г.), казни христиан в Неджране в начале VI в., поход йеменского царя на Мекку в 70-х годах VI в., показывают неразрывную связь Корана с конкретными историческими событиями.

Стиль Корана считается у мусульман непревзойденным и неповторимым. Согласно доминирующей в современной науке гипотезе, язык Корана — это наддиалектальный поэтический язык аравийцев с некоторыми элементами разговорного языка Мекки.

Мусульманская теология включает в себя обширную отрасль — кораническую экзегетику (араб. *тафсир* — толкование). Необходимость тафсира возникла с появлением Корана. Содержание многих коранических откровений было неясно уже современникам Мухаммада, впервые знакомящимся с содержанием новой религии. По мере того как ислам распространялся на обширных территориях, необходимость в объяснении текста священной книги возрастала. Вначале тафсир, как и сам Коран, не фиксировался в письменной форме. По мусульманской традиции, основоположником тафсира считается двоюродный брат Пророка Абдалла ибн Аббас (619—686), один из наиболее почитаемых мусульманских ученых первого поколения мусульман, чьи пояснения к Корану были сведены в сборники, сохранившиеся до настоящего времени и изданные в виде «Комментариев» к мусульманской священной книге.

К X в. сложилась структура тафсира, появились известные комментарии Корана в различных видах (в общем смысле; фраза за фразой; слово за словом). Из суннитских авторов тафсиров выделяются такие авторитетные комментаторы, как законовед и историк Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (838—923), толкователь Корана в традициях исламской спекулятивной теологии — *калама* Махмуд аз-Замахшари (1075—1144), последователь аз-Замахшари персидский экзегет Абдалла аль-Байдави (ум. между 1282—1316 гг.), персидский энциклопедист Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 1209). Широко известен тафсир двух египетских теологов Джаляль ад-Дина аль-Махалли (ум. 1459) и Джаляль

ад-Дина ас-Суюти (ум. 1505) («Тафсир аль-Джалялайн»). В XIX — начале XX в. египетским исламским реформатором Мухаммадом Абдо и его учеником и последователем Рашидом Ридой был составлен тафсир, призванный примирить ислам и достижения современной научной мысли.

В рамках «науки о понимании и толковании Корана» существуют многочисленные труды, посвященные превосходству (*фадль*) и достоинствам (*фадаиль*) Корана, его отдельных сур и аятов. Мусульманская экзегетика также породила группу трактатов жанра «причины ниспослания» (*асбаб ан-нузуль*). К ней тесно примыкает жанр, посвященный анализу взаимоотношений «отменяющих» и «отмененных», т. е. противоречивых аятов (*'ильм ан-насих ва-ль-мансукх*).

Внеисламский подход к тафсирам претерпел существенную эволюцию. Первоначально он сводился к их оценке как бесплодных, субъективных и узкотенденциозных сочинений. Согласно современным научным представлениям, тафсиры представляют собой реакцию арабо-мусульманского общества на Коран в различные исторические эпохи, в разной этносоциальной, культурной и политической среде. Комментарии Корана важны для исследователя не с точки зрения восстановления оригинального смысла коранических понятий, а в плане освоения конкретных исторических периодов, когда создавался тот или иной тафсир, приспособляющий Коран к требованиям своего времени.

Жесткие европоцентристские позиции апологетов христианства средневекового Запада определили сложение негативного образа ислама в целом и породили суждения о Коране как о сосредоточении идей фанатизма и насилия. В полемике христианских авторов с исламскими оппонентами невозможно было обойтись без знания коранического текста. Первый перевод Корана на латинский язык был осуществлен по поручению аббата монастыря Ключни Петра Достопочтенного (1092—1156). Группу переводчиков возглавил Роберт Кеттонский. Другой ранний латинский перевод, связанный с именем Марка Толедского, был сделан в начале XIII в. В целом ранние латинские переводы представляли собой переложения коранического текста, а главная задача их авторов сводилась к опровержению претензий адептов ислама на обладание ниспосланным Богом писанием.

Если средневековая Европа демонстрировала неприятие ислама, то эпоха Ренессанса ознаменовалась ростом интереса к арабо-мусульманской культуре. Появились итальянские, немецкие, голландские версии перевода Роберта Кеттонского и его помощников. Конфликт между католицизмом и Реформацией породил взаимные обвинения в «похожести на ислам». 95 тезисов Лютера, осужденные в 1521 г. Сорбонной, были названы сочинением «более порочным, чем Коран». Новый шаг в изу-

чении и переводе Корана был осуществлен во Франции в XVII в. В 1647 г. в Париже увидел свет перевод Корана французским востоковедом и дипломатом Андре Дю Рие (1580?—1660?), который вызвал неподдельный интерес и неоднократно переиздавался, а также переводился на различные европейские языки. Во второй половине XVII в. с подачи Ватикана собором римских цензоров был наложен официальный запрет на издание и перевод Корана, однако он оказался недействительным. Первый собственно научный перевод священной книги мусульман на латинский язык принадлежит перу католического священника Людовико Мараччи (конец XVII в.). В эпоху Просвещения появился фундаментальный, основанный на широко известных тафсирах перевод Корана английского просветителя Дж. Сэйла (1697—1736). Этот перевод на долгие годы определил уровень усвоения и понимания коранического текста в Европе. В 1793 г. «романтическую версию» перевода Корана осуществил К. Савари.

Знакомство с Кораном в России началось с XVIII в., когда по инициативе Петра I известным деятелем культуры того времени Петром Постниковым был подготовлен первый перевод Корана с французской версии Дю Рие, который был опубликован в 1716 г. В 1787 г. по поручению Екатерины II в Петербурге был отпечатан арабский текст Корана, получивший высокую оценку как в Европе, так и на Востоке и впоследствии неоднократно переиздававшийся. В 1790 г. был напечатан перевод Корана с французского видного литератора второй половины XVIII в. М. И. Веревкина. Этот перевод отличался незаурядными литературными достоинствами и послужил источником для знаменитых «Подражаний Корану» А. С. Пушкина. В 1792 г. появился перевод Корана, выполненный А. В. Колмаковым, в основе которого лежала английская версия Дж. Сэйла.

На исходе XVIII в. начало зарождаться научное востоковедение, сложившееся в самостоятельную дисциплину к середине XIX в. Коран стал превращаться в объект научного исследования, хотя и не лишённого предвзятости. В западном востоковедении прошлого столетия доминировал взгляд на Коран как на продукт прямых заимствований и подражаний. Достижением арабистики Франции стал перевод Корана на французский А. Б. Казимирским (1808—1887). В целом же приоритет в изучении коранического текста в XIX в. принадлежал немецким востоковедам. В 30—40-е годы XIX столетия Густавом Флюгелем были опубликованы заново выверенный текст Корана и конкорданс к нему, которые сохранили свою научную значимость и в наши дни.

Во второй половине XIX в. в России пользовался популярностью перевод Корана с французского, сделанный К. Николаевым. Он выдержал ряд изданий вплоть до начала XX в. В 70-х годах XIX в. увидели

свет первые русские переводы Корана, выполненные с первоисточника — длительное время работавшего в Стамбуле российского дипломата Д. Н. Богуславского (1871) и известного казанского востоковеда и миссионера Г. С. Саблукова (1878). На рубеже XIX—XX вв. видные отечественные арабисты — В. В. Бартольд, А. Э. Шмидт, В. Ф. Гиргас, А. Е. Крымский — плодотворно работали в области коранистики. Новаторский подход к переводу Корана связан с именем академика И. Ю. Крачковского, который осуществил черновой перевод в 20-х годах XX в., а комментарии к нему дорабатывал вплоть до своей кончины. Впервые он был опубликован в 1963 г. Хотя И. Ю. Крачковский не успел завершить окончательную редакцию своего перевода, тем не менее этот перевод расценивается в качестве образца строго научного академического подхода к кораническому тексту как к литературному и историческому памятнику конкретной эпохи. В 1937—1939 гг. Р. Белл опубликовал двухтомный перевод Корана «с критическим пересмотром расположения сур». Коранистика и переводы Корана во второй половине XX в. характеризуются плюралистическими подходами к изучению историко-культурного материала и в то же время общим взглядом на Коран как на продукт культурной среды. Достижениями этого периода стали переводы Корана Р. Блашером (1949—1950) и Р. Паретом (1963—1966). Наиболее известным английским переводом Корана является работа А. Арберри, впервые опубликованная в 1955 г. В 1999 г. вышла в свет новейшая редакция перевода Корана на русский язык, выполненная М.-Н. О. Османовым. В наши дни существуют переводы Корана на большинство европейских и азиатских языков, а также на отдельные языки Африки.

Сунна. Вторым после Корана источником вероучения ислама является Сунна (араб. обычай, пример) — пример жизненного пути посланника Аллаха как эталон и руководство для жизнедеятельности мусульманской общины в целом и каждого мусульманина в отдельности. Сунна, объединяющая повествования о деяниях Мухаммада с его высказываниями, представляет собой источник материала для решения всех проблем индивидуума и общества. Поскольку ислам признает непосредственное общение пророка с Аллахом, то и собственные высказывания Мухаммада считаются боговдохновенными, а Сунна наряду с Кораном воспринимается верующими как богоданная основа ислама, как указание на то, какие поступки или мнения угодны Аллаху. Сунна служила действенным средством приспособления ислама к новым ситуациям, возникавшим после успешной исламской экспансии и образования халифата, к динамично меняющимся историческим реалиям.

Основной составляющий элемент Сунны — *хадис* (араб. новость, известие, рассказ) представляет собой сообщение из жизни пророка

Мухаммада, предание о его словах или действиях, затрагивающих различные религиозно-правовые стороны жизни мусульманской общины. Хадис включает две части: *иснад* (араб. опора) — перечисление тех, кто передавал друг другу известие о Пророке до момента его письменной фиксации, и *матн* (араб. текст), содержащий конкретную информацию. Согласно мусульманской традиции, иснад представляет собой доказательство истинности того, что произошло с пророком Мухаммадом, поскольку опора на традицию, на мнения авторитетов является в исламе ведущей.

Хадисы появились не раньше 90-х годов VII в. В начале VIII в. они утвердились как авторитетный источник. Активный сбор преданий пришелся на 700—720 гг. Через полстолетия они уже находились в массовом хождении. Как гласит традиция, всего было в обороте полтора миллиона хадисов. Профессия собирателя и знатока преданий о пророке Мухаммаде была почетной, престижной и зачастую политически и идеологически ангажированной. Борющиеся между собой политические группировки, религиозные секты и течения стремились опереться на авторитет Мухаммада и оправдать с помощью хадисов свои притязания и доктринальные установки. Наряду со сбором оригинального хадисного материала процветала фабрикация подложных преданий. Сочинительство хадисов было не только формой литературного творчества и предметом гордости, но и способом заработать деньги.

Первыми звеньями в цепи передатчиков хадисов были *сахабы* — сподвижники и соратники Мухаммада, люди, тесно с ним общавшиеся. Они составляли элитарную группу, игравшую огромную роль в жизни раннемусульманской общины, и являлись коллективным хранителем учения Пророка после его смерти. Им наследовали последующие поколения хранителей и передатчиков хадисов. Первое и второе поколение после сахабов — их дети и внуки — сыграли значительную роль в кодификации ислама. Взлет хадисотворчества пришелся на то время, когда ушло поколение сподвижников Мухаммада — сахабов, игравших роль гаранта достоверности хадисов. Ответственность за правдивость хадиса несли их преемники, отделенные достаточным временным промежутком от периода жизни Пророка, из чего вытекает проблема тенденциозности и относительной достоверности хадисного материала. Хадисы при несомненном наличии в них исторической основы, восходящей к эпохе Мухаммада, содержат элементы апологетики и связаны с эпохой их фиксации или создания.

Сунна включает исключительно разнообразный материал, связанный с религиозными, правовыми, морально-этическими аспектами жизни мусульманской общины. Многочисленные хадисы освещают в мельчайших деталях культово-обрядовую сторону ислама и его догматиче-

ские принципы. «Исторические» хадисы легли в основу *сиры* — жизнеописания пророка Мухаммада. Хадисы-прорицания содержат предсказания политических изменений, различного рода бедствий и катаклизмов. Отдельную категорию составляют предания о достоинствах арабских племен и областей мира ислама. Особое место в Сунне занимают «священные» хадисы: содержащиеся в них высказывания считаются словами Аллаха.

В начале VIII в. произошло сложение и обособление региональных центров сбора хадисов, между которыми установился широкий и продуктивный обмен. Среди них выделились три, как наиболее авторитетные, мединский, отличавшийся строгим традиционализмом и особым интересом к биографии Мухаммада и его военным походам, а также сирийский с центром в Дамаске и иракский с центром в Куфе, более либеральные и критичные. Иракский центр стал источником активного формирования догматико-правовой системы ислама. Во второй половине VIII — начале IX вв. мусульманский мир был наводнен краткими тематическими сборниками мусульманских преданий, потребность в которых обуславливалась общей ситуацией в догматико-правовой и религиозно-политической областях.

Массовая работа по собиранию хадисов и их придумыванию сопровождалась зарождением и становлением жанра критики хадисов. Степень достоверности хадисов устанавливалась через критику надежности цепи передатчиков мусульманских преданий. Одновременно в стадии оформления находился жанр толкования хадисов (*аш-шарх*). Появились десятки томов соответствующего содержания. Многочисленные книги и биографические словари классифицировали рассказчиков хадисов, приводили биографии собирателей и передатчиков преданий, начиная со сподвижников Мухаммада, выявляли передатчиков, не заслуживающих доверия. К концу IX — началу X в. хадисы были сведены в объемные сборники. В ранних сборниках хадисный материал был организован на основе классификации преданий по именам самых ранних передатчиков. В алфавитном порядке перечислялись соратники Пророка и сообщалось, какие хадисы исходили от конкретного сахаба. Такой тип сборников назывался *муснад* (фундированный). Из дошедших до нас сборников данного вида наиболее известны «аль-Муватта» Малика ибн Анаса (ум. 795), основателя маликитского толка законоведения, и «Муснад», основателя ханбалитского толка Ахмада ибн Ханбала (ум. 855). Поскольку сборники, составленные по рассказчикам, были крайне неудобными в использовании, наибольшую популярность в мусульманском мире получили сборники более позднего типа — *мусаннаф*, в которых хадисы располагались по содержанию, по предметам высказывания (о хадже, о молитве, об омовении и т. п.).

К концу XII— началу XIII вв. в суннитской среде было признано, что шесть тематических сборников содержат достоверный материал и могут считаться основными источниками Сунны. В число этих наиболее апробированных, авторитетных и общепризнанных сборников входят: 1) «аль-Джами ас-сахих» («Достоверный сборник») (краткое название «ас-Сахих») Мухаммада аль-Бухари (родом из Бухары, 810—870), годами путешествовавшего в поисках хадисов по различным частям халифата — Хиджазу, Египту, Ираку, Хорасану. В нем собраны по предметным рубрикам хадисы, относящиеся к обрядам, законоведению, жизнеописанию Мухаммада, историческим и этнографическим моментам времени раннего ислама. Как гласит традиция, аль-Бухари проверил 600 тыс. имевших хождение в то время преданий, а также письменно зафиксировал со слов своих наставников и информаторов еще 200 тыс. хадисов. Из этого гигантского числа преданий аль-Бухари счел «истинными» и включил в свой труд около 7 тыс. 400 хадисов; 2) «аль-Джами ас-сахих» («Собрание истинных хадисов») Муслима (род. и ум. в Нишапуре, 817 или 821—875). Из 300 тыс. хадисов им были отобраны 12 тыс.; 3) «Китаб ас-сунан» Ибн Маджи (ум. 886); 4) «Китаб ас-сунан» Абу Дауда ас-Сиджистани (ум. 888); 5) «аль-Джами аль-кабир» («Большой сборник») Мухаммада ат-Тирмизи (ум. 892); 6) «Китаб ас-сунан» ан-Нисаи (ум. 915). Материал сборников аль-Бухари и Муслима считается практически бесспорным. Параллельно с кодификацией хадисов шло дальнейшее становление науки о комментариях к хадисам. Были составлены сотни томов подобных комментариев.

Передачиков хадисов называли *мухаддисами*. Они играли существенную роль в жизни ранней мусульманской общины и составляли значительную часть интеллектуальной элиты того времени. В крупных религиозных центрах мусульманского мира существовала профессиональная система передачи священных преданий с давними традициями. Провозглашенная Пророком ислама необходимость путешествия в поисках знаний, ставшая яркой отличительной чертой мусульманской культуры в Средневековье, в значительной мере была направлена на изучение хадисов. В мусульманских школах и университетах священные предания усиленно изучались и преподавались в качестве отдельной дисциплины. В отличие от Корана, который, согласно мусульманской традиции, нельзя излагать в сжатой форме, хадисы пересказывались и пространно комментировались.

Часть хадисов отображает реальные события эпохи зарождения ислама. Вместе с тем большая их часть отражает последующие этапы развития исламского религиозного комплекса. В форме исламского священного предания в ислам проникли элементы культурного наследия исламизированных народов. Хадисы представляют собой важнейший

культурно-исторический памятник, способствующий воссозданию этапов эволюции ислама.

Догматика и ритуал

Основные догматы веры вытекают из содержания Корана. Термин *ислам*, применяющийся в названии третьей мировой религии, близок по значению двум другим встречающимся в тексте священной книги мусульман терминам: *дин* (религия как система ритуальной практики, являющаяся основой жизни исламской общины) и *иман* (вера). Согласно укоренившейся в среде суннитов точке зрения, понятие *дин* включает в себя три составляющие: *ислам* (совокупность пяти «столпов» — *аркан*, или основных религиозных предписаний), *иман* (вера в истинность Аллаха и всего, что сообщил пророк Мухаммад) и *ихсан* (нравственная добродетель, совершенствование в искренности веры).

Основных догматов ислама, или, как их называют, «корней, основ веры» (*усуль ад-дин*) — пять. Первый — единобожие (*таухид*). В исламе таухид обозначает прежде всего признание единственности Аллаха и категорическое отрицание многобожия, что нашло отражение в формуле «нет Бога, кроме Аллаха». Аллах мыслится как единственный творец всего сущего, всемогущий и всеведущий. Учение о таухиде стало предметом углубленного исследования мусульманских теологов на протяжении столетий и получило разнообразные трактовки. Наиболее строгие толкователи догмата о единобожии доводили его до крайности. В частности, из таухида выводили запрет на изображение живых существ в исламе, который, впрочем, в определенных исламских регионах, например в Иране, игнорировался.

Второй догмат — вера в божественную справедливость, в правосудие Аллаха (*адль*), воздающего в равной мере как за добрые деяния, так и за предосудительные. Справедливость Аллаха считается высшей ее формой, не доступной пониманию человека.

Третий — признание пророческой миссии Мухаммада и пророков, живших до него (*нубувва*). По Корану, Мухаммаду предшествовали многочисленные древние пророки, первым из которых считается Адам. В Коране названо 28 пророков, хотя число их определяют в более чем сто тысяч. Среди них упоминаются Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Исхак (Исаак), Исмаил, Якуб (Яков), Дауд (Давид), Сулейман (Соломон), Ильяс (Илия), Йунус (Иона), Муса (Моисей), Иса (Иисус) и др. Проповедовавшие веру в единого Бога пророки в соответствии с мусульманской традицией предсказывали появление Мухаммада. Мухаммад считается «печатью пророков», последним в цепи пророков, которые проповедовали человечеству. В мусульманской догматике концепция про-

рочества занимает крайне важное место. Мухаммад, как и другие пророки, считается обыкновенным человеком и не может стать объектом обожествления. В то же время пророки, посланные Богом для проповеди священного писания, относятся к категории избранных, приближенных к Богу людей. Ислам признает полную непогрешимость Мухаммада как посланника Божьего.

Четвертый догмат — вера в воскресение, Судный день и потусторонний мир (*маад*, или *кийяма*). Воскресение умерших и суд Аллаха над людьми, которым уготован рай или ад, были одной из главных тем проповедей Мухаммада, изложенных в Коране. Эсхатологические представления также стали предметом детальной проработки в мусульманском предании. Согласно понятиям мусульман о потустороннем мире (*ахира*) — рае и аде, в день Страшного суда поступки людей будут взвешены на весах справедливости (*аль-мизан*), а сами люди должны в качестве испытания пройти по «тонкому, как волос, и острому, как лезвие меча», мосту (*ас-сират*). Праведники пройдут по этому мосту «с быстротой молнии», а грешникам суждено сверзнуться с него в ад.

Пятый догмат связан с учением об имамате-халифате (*имама-хияфа*). При всей незыблемости догматов ислама их интерпретация менялась с течением времени и являлась предметом бурной полемики.

К числу основополагающих проблем мусульманской догматики относятся вопросы свободы воли и предопределения, представления о грехе и греховности верующего (понятия о «малом» — *ас-сагир* — и «тяжком» — *аль-кабир* — грехе), мере загробного воздаяния, придании Аллаху сотоварищей (*ширк*), вопросы традиции и нововведений (*бид'а*) и др. На протяжении веков мусульманские теоретики разрабатывали учение о божественной милости и справедливости, углубленно занимались учением об ангелах и демонологией.

На раннем этапе существования мусульманской общины сложились представления о пяти «столпах» мусульманского вероучения (*аркан ад-дин*), из которых четыре содержат обрядовые и моральные предписания. Первая обязанность мусульманина, объединяющая два основополагающих догмата ислама, получила название *шахада* (араб. свидетельство) — исповедание веры, и выражается в формуле «нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха». Человек, произносящий эти молитвенную формулу, подтверждает свою приверженность единобожию и признает пророческую миссию Мухаммада. Хотя этот «столп» относится к догматике, для рядового мусульманина важно не только исповедание исламского «символа веры», но и беспрекословное следование этому принципу в повседневной жизни.

Второе предписание ислама — мусульманская каноническая молитва (араб. *сала*, перс. *намаз*). Число и порядок молитв в Коране четко

не зафиксированы, но были детально регламентированы в Сунне. Ежедневный молитвенный цикл включает пять обязательных молитв (на рассвете, в полдень, в предвечернее время, на закате, с наступлением ночи). Функцию оповещения верующих о времени молитвы исполняет *муэдзин* — специальный человек, провозглашающий призыв на молитву — *азан*. Помимо обязательных пяти молитв человек может совершать в день любое число дополнительных добровольных молитв. Молитву можно совершать в любом приемлемом для этого месте, которое должно быть ритуально чистым. Перед каждой молитвой необходимо совершать ритуальное омовение. В пятницу (*йаум аль-джума*) проходят коллективные молитвы в мечетях, сопровождающиеся проповедью.

Третий «столп» ислама предписывает соблюдение поста (араб. *саум*) в рамадан, девятый месяц мусульманского лунного календаря. С рассвета и до наступления темного времени суток постящийся воздерживается от еды, питья, курения, выполнения супружеских обязанностей и т. д. Освобождение от поста получают беременные и кормящие женщины, дети младше семи лет, больные, престарелые, а также те, кто не могут его соблюдать по объективным причинам (путешественники; участвующие в военных действиях и т. д.). Верующие, временно освобожденные от поста или нарушившие его по каким-либо причинам, должны восполнить полагающееся время поста в другой срок. Среди многих памятных дат, связанных с рамаданом, отмечаются день рождения внука Пророка Хусайна (6-е число месяца рамадан), дата кончины жены Мухаммада Хадиджы (10-е), день битвы при Бадре (17-е), день вступления Мухаммада в Мекку (19-е), день смерти зятя Пророка Али (21-е) и день его рождения (22-е). Помимо обязательного поста, приуроченного к рамадану, мусульмане могут соблюдать дополнительные посты в индивидуальном порядке.

Четвертой обязанностью мусульманина является обязательный коранический налог в пользу нуждающихся (*закят*). Размеры заката регламентированы мусульманским правом. В трактовке мусульманских теологов уплата заката интерпретируется как очищение от греховности имущества, с которого он взимается. В исламе также существует *садака* — добровольная милостыня в пользу неимущих и нуждающихся.

Пятый «столп» ислама — паломничество в Мекку (*хадж*). Согласно мусульманскому преданию, основные обряды хаджа были определены Мухаммадом во время его последнего «прощального» паломничества в 632 г. Они воспроизводят деяния общего предка арабов и евреев Ибрахима (Авраама), считающегося восстановителем Каабы и учредителем хаджа, а также эпизоды жизни его семейства в Мекке. Хадж совершается в месяц зу-ль-хиджжа. Ему предшествуют очистительные обряды (омовение, обрезание волос, ногтей) и облачение в *ихрам* — специаль-

ное одеяние, состоящее из двух кусков белой материи, один из которых оборачивается вокруг бедер, а другой набрасывается на плечи. В первый день хаджа совершается «малое паломничество» — *умра*, включающее поклонение черному камню в мечети Харам, семикратный обход Каабы. Паломники пьют воду из священного источника Земзем, семикратно пробегают между холмами ас-Сафа и аль-Марва. На следующий день они направляются в долину Арафат. На третий день, в полдень, после ночевки под открытым небом начинается центральный обряд хаджа — стояние у горы Арафат, продолжающееся до захода солнца. В это время паломники слушают проповедь, молятся, затем бегом все устремляются в долину Муздалифа, где слушают вечернюю и ночную молитвы. Наутро паломники направляются в долину Мина, где бросают камешки в так называемые «столбы дьявола», символизирующие нечистую силу. Затем следует жертвоприношение животных, после чего верующие возвращаются в Мекку, где завершают паломничество. Хотя обязательные обряды хаджа не предписывают посещение Медины, где находится могила пророка Мухаммада, паломники предпочитают побывать там и поклониться святым местам этого города. Мусульманин, совершивший обряды хаджа, получает почетное звание хаджи. Каждый мусульманин должен, если он может, раз в жизни совершить хадж. Если он не способен это сделать, то может послать вместо себя заместителя. Хаджу принадлежит важная политико-идеологическая роль и в современном мусульманском мире. Мусульмане могут совершать малое паломничество в святые места Мекки — *умру* — в любое время года, не совпадающее с хаджем, как акт личного благочестия.

Важное место в исламе занимают запреты, порицаемые и неодобряемые мусульманским правом установки. К числу таковых относятся, в частности, запреты ссудного процента (*риба*), азартных игр, изображений живых существ, пищевые запреты, в том числе на потребление свинины и алкоголя и др. Несмотря на послабления в отношении запретов иноверцам вступать в священные места ислама, до настоящего времени область Саудовской Аравии — Хиджаз, где находятся священные города ислама — Мекка и Медина, и ряд мечетей в других местах закрыты для немусульман. Мусульманские обряды, связанные с семейно-брачными отношениями и жизненным циклом (рождение ребенка, обрезание, свадьба, похороны и т. д.), отличаются необычайной проработанностью и разнообразием, отражающим их региональную специфику.

Важная роль в жизни мусульман принадлежит религиозным праздникам. Классический ислам узаконил два праздника. Первый — великий праздник жертвоприношения (араб. *ид аль-адха*; тюркс. *курбан-байрам*). Являясь неотъемлемой частью мусульманского паломничества в Мекку, он отмечается на десятый день зу-ль-хидджа, двенадца-

того месяца лунного календаря в последний день хаджа и продолжается 3—4 дня. Жертвоприношения животных совершаются в память о том, как Ибрахим был готов принести в жертву Аллаху своего сына Исмаила. Наряду с паломниками, находящимися в Мекке, этот обряд совершают верующие по всему мусульманскому миру. Празднество сопровождается специальными ритуальными молитвами и праздничными трапезами. В дни курбан-байрама принято навещать могилы близких: на кладбищах читаются молитвы и поминаются усопшие.

Второй «канонический» праздник мусульман (араб. *ид аль-фитр*, *ид ас-сагир*; тюркс. *ураза байрам*, *рамадан байрам* и др.) — праздник разговенья — посвящен завершению мусульманского поста в месяц рамадан. Начинается он в первый день следующего после рамадана месяца шавваля и отмечается в основном по тем же правилам, что и *ид аль-адха*. Празднество включает посещение могил родственников, обильную торжественную трапезу, раздачу милостыни и подарков. Длится праздник 3—4 дня и, хотя он и называется «малым» праздником, традиционно он отмечается с еще большим размахом, чем праздник жертвоприношения.

Сущность мусульманских праздников может быть понята и объяснена только на основе шариата. Главные мусульманские праздники — *ид аль-адха* и *ид аль-фитр* — не существуют сами по себе, а составляют неотделимую часть мусульманских канонических обрядов паломничества и поста.

К числу мусульманских праздников принадлежит также пятница — день общественной молитвы (*йаум аль-джума*). Как правило, в этот день в мечетях проходят массовые молитвенные собрания. Мусульманская традиция окутывает этот день священным ореолом, утверждая, что в пятницу родился пророк Мухаммад, было осуществлено переселение из Мекки в Медину, в пятницу ожидается начало Страшного суда. Хадис по поводу священности пятницы гласит: «Лучший из дней — пятница. В пятницу сотворен человек, в пятницу он войдет в рай, в пятницу выйдет оттуда, часы остановятся только в пятницу».

К числу неканонических праздников относится *маулид ан-наби* — праздник рождения пророка Мухаммада, который отмечается 12-го числа месяца раби аль-авваль. Поскольку точная дата рождения Мухаммада неизвестна, праздник приурочивается ко дню его кончины. Уже с конца VIII в. дом в Мекке, где родился Мухаммад, стал местом поклонения, посещавшимся паломниками во время хаджа. Первые сведения о праздновании рождения Мухаммада относятся к XII столетию, когда в Фатимидском Египте появились связанные с ним обычаи. В то время этот праздник, отмеченный налетом официальности, не приобрел еще всенародного характера. Согласно суннитской традиции, первый

маулид ан-наби был отмечен зятем Салах ад-Дина — Музаффар ад-Дин Кекбюри в городе Арбеле (Верхняя Месопотамия) в 1207 г. С этого времени популярность этого праздника начала быстро возрастать, и он распространился среди многих мусульманских народов. Первое упоминание о праздновании маулида Пророка в Северной Африке — в марокканском городе Фесе — относится к 1291 г., и с тех пор он стал неотъемлемой частью религиозной жизни Марокко и сопредельных земель. На рубеже XVI—XVII вв. маулид ан-наби стал официальным праздником Османской империи.

По случаю маулида читаются проповеди в мечетях, совершается коллективная молитва в честь основателя ислама, раздается милостыня. Обязательным атрибутом маулид ан-наби является декламация *мава-лид* — панегириков, или стихов, прославляющих Пророка. Эта традиция была установлена приблизительно в XV в. и постепенно распространилась по всему мусульманскому миру. Свое начало она берет в церемониях, сопровождавших этот праздник во времена Фатимидов в Каире.

Ночь на 27-е число месяца рамадана, когда пророку Мухаммаду было ниспослано первое откровение, отмечается мусульманами как «Ночь могущества» — *лайлат аль-кадар*. В Коране по этому поводу сказано: «Поистине, Мы ниспослали его в ночь могущества! А что даст тебе знать, что такое ночь могущества? Ночь могущества лучше тысячи месяцев. Нисходят ангелы и дух в нее с дозволения Господа их для всяких повелений. Она — мир до восхода зари!» (97 : 1—5). Эту ночь принято проводить в мечети, читая Коран и вознося молитвы к Богу.

Еще один широко отмечаемый в мире ислама праздник — *лайлат аль-исра ва-ль-мирадж* (ночь путешествия и вознесения) — знаменует чудесное путешествие Мухаммада из Мекки в Иерусалим и его вознесение к небесному престолу Аллаха. В Коране о нем сказано в суре «Перенес ночью»: «Хвала тому, кто перенес ночью Своего раба из мечети неприкосновенной в мечеть отдаленнейшую, вокруг которой Мы благословили, чтобы показать ему из Наших знамений. Поистине, Он — всеслышащий, всевидящий!» (17 : 1). Под неприкосновенной мечетью имеется в виду главная мечеть ислама — Масджид аль-Харам, находящаяся в Мекке, под отдаленнейшей — Масджид аль-Акса, мечеть, расположенная в Иерусалиме. По традиции праздник мирадж отмечается в ночь с 26-го на 27-е раджаба. Праздничная ночь проводится в бдении, чтении Корана и молитвах.

К числу наиболее популярных шиитских праздников, которые они празднуют помимо общемусульманских, относится день поминания шиитского имама и внука пророка Мухаммада — Хусайна (*ашура*). Он приходится на 10-е число месяца мухаррама. В течение десяти дней

этого месяца устраиваются мистерии, инсценирующие историю трагической гибели Хусайна, чтения преданий о нем. На десятый день происходит торжественное траурное шествие — оплакивание Хусайна (перс. *таазийе*).

Мусульманские праздники, исторические даты и обряды отмечаются по лунному календарю, а так как мусульманский год на 11 дней короче солнечного, то все мусульманские даты ежегодно смещаются.

Важное место в жизни мусульманской общины занимает мечеть — *масджид* (мн. ч. *масаджид*). «Божий дом» в исламе, в отличие от христианства или иудаизма, не имеет четко структурированного прихода с приписанными к нему прихожанами. Тем не менее мечеть является не только молитвенным местом, где «совершаются земные поклонны», но и общественным зданием с разнообразными функциями. Повышению эффективности деятельности служителей ислама через мечети способствует характерное для ислама использование здания культового назначения в качестве не только места богослужения, но и школы, своеобразного клуба, места собраний, убежища, ночлега для бездомных и странников и т. п.

Первое культовое здание ислама было заложено пророком Мухаммадом в селении Куба недалеко от Медины. Оно представляло собой квадратный двор с навесом вдоль стен, ориентированный, как христианские базилики того времени, на восток. В то же время, согласно мусульманскому историческому преданию, первые мусульмане обращались во время молитвы лицом к Иерусалиму, т. е. на север. Затем Пророк провозгласил перемену *киблы* — направления, которое следует соблюдать во время совершения мусульманской молитвы и ряда обрядов, объявив таковым направление на мекканское святилище — Каабу. В середине 623 г. в Медине, вблизи дома Мухаммада, была построена мечеть, которая была уже ориентирована с севера на юг, в сторону Каабы. После завоевания Мекки Мухаммадом Кааба была очищена от идолов и трансформирована в мечеть. Вскоре после кончины Пророка на пути, соединяющем Мекку и Медину, в местах, где молился Мухаммад, были построены мечети. В последующие десятилетия, во время завоевания мусульманами Сирии, Египта и Ирана, арабские военачальники строили мечети в военных лагерях, во вновь основанных поселениях или в захваченных городах. Для совершения богослужений также использовались христианские церкви, зороастрийские храмы и капища. Специфический облик мечети сформировался к концу VIII в. с появлением таких архитектурных элементов, как минарет, *михраб* — ниша в стене, обращенная в сторону Мекки, и *минбар* — трибуна для проповедника. Обязательным элементом мечети является место для ритуального омовения. Наряду с пятничными соборными мечетями (*джами*), где проводится

пятничное моление, сопровождающееся проповедью — *хутбой*, в местах проживания мусульман строятся квартальные и домашние мечети. Ежедневные моления в мечетях, и особенно пятничная проповедь, собирают широкую аудиторию, состоящую из членов религиозной общины, которые эмоционально подготовлены для восприятия и усвоения моральных наставлений и идейно-политических установок. Нередко мечети служат центрами оппозиционного движения. Многофункциональность мечети, ее крепкие связи с верующими не только по религиозным, но и по бытовым каналам способствовали поддержанию систематического контроля служителей ислама за жизнью мусульманской общины.

С XII столетия роль основного источника существования культовых учреждений ислама взяли на себя вакфы, которые уже с XI в. стали заметной категорией собственности в жизни мусульманского общества. Вакуфная собственность представляет собой земли и имущество духовных мусульманских организаций, переданные им с благотворительной или религиозной целями, не подлежащие отчуждению и пользовавшиеся налоговыми и правовыми льготами. Контроль над вакфами и распоряжение поступавшими с них доходами обеспечивали служителям ислама стабильное материальное положение и делали их, по существу, одними из крупнейших землевладельцев. Известно, что в конце XVIII в. в Османской империи в целом доля вакфов составляла около 1/3 обрабатываемой земли, а в Египте в начале XIX в. только включенные в земельную перепись вакфы мечетей Верхнего Египта и расположенные там вакфы каирских мечетей составляли 1/5 всех обрабатываемых земель. Управители вакфов должны были обладать социальным статусом, делающим их достойными права быть задействованными в сфере благотворительности. Служители ислама, как никто другой, подходили для этой роли, и редко кто из достигших высот в духовной «иерархии» не выполнял этой почетной функции. Особые ведомства, ведавшие вакфами в масштабах государства, возникли в Египте еще при правлении Фатимидов. В настоящее время в мусульманских странах функционируют особые министерства, которые управляют вакфами.

Основные направления в исламе

Ислам подразделяется на три направления — суннизм, имеющий наибольшее число приверженцев в мусульманском мире, шиизм и хариджизм. Их появление связано прежде всего с политическими мотивами и борьбой за власть в мусульманской общине, которая сопровождалась бурной богословской полемикой.

Сунниты. Самым крупным направлением в исламе является суннизм, почти 90 % мусульман в мире исповедуют суннитский ислам. Сунниты составляют большинство мусульманского населения всех стран мира ислама, за исключением Ирана и Ирака, где они уступают по численности шиитам. Полное наименование суннитов — «люди Сунны и согласия общины» (*ахль ас-сунна ва-ль-джамаа*) — отражает важные принципы традиционного ислама — приверженность исламским ценностям, зафиксированным в священном предании, и идее руководящей роли общины в решении жизненно важных проблем. К основным формальным признакам принадлежности к суннизму относятся: признание законной власти четырех «праведных халифов»; отсутствие сомнений в достоверности шести «канонических» сборников хадисов; принадлежность к одной из четырех правовых школ суннизма (маликитской, шафиитской, ханифитской или ханбалитской). В отличие от шиитов сунниты отвергают идею посредничества между Аллахом и людьми после смерти пророка Мухаммада, не приемлют идею о «божественной» природе Али и праве его потомков на духовное верховенство в мусульманской общине.

Суннитская догматическая система считается наиболее характерной для ислама в целом и, несмотря на фактическое отсутствие общепризнанного и единого для всех мусульман-суннитов комплекса догматов, нередко идентифицируется с исламским «правоверием».

Хронологически суннизм оформился вслед за шиизмом как негативная реакция на его становление. В X—XI вв. суннизм приобрел контуры самостоятельного течения, которое воспринималось прежде всего как противопоставление шиитскому исламу. До настоящего времени термин «суннит» имеет менее четкое смысловое наполнение, нежели термин «шиит», и только в случае использования его в качестве антитезы этому термину становится действительно значимым. Несмотря на наличие у суннитов и шиитов множественных точек соприкосновения, в различные исторические периоды социальная напряженность в отдельных частях мира ислама провоцировала суннитско-шиитские противоречия. При отсутствии факторов, порождавших конфликтные ситуации, сунниты и шииты мирно уживались друг с другом. В конце XX столетия по мере усиления роли «исламского фактора» с присущей ему ярко выраженной политической окраской суннитско-шиитские разногласия интенсифицировались как на уровне межгосударственных отношений (военные конфликты Ирака и Ирана), так и во внутренней жизни отдельных стран (Ливан, Саудовская Аравия). Все же во многих случаях эти противоречия либо носили второстепенный характер, либо их преодоление не вызывало исключительных трудностей. В лоне суннизма не возникли особые секты, что отличает его от шиизма.

Хариджиты. Хариджизм возник в период первых крупных арабских завоеваний и обострения социально-политических противоречий в халифате. В 656 г. после убийства третьего «праведного халифа» Османа, выходца из крупнейшего и богатейшего рода Омейядов, халифом был объявлен Али, которому противодействовал ставленник Омейядов наместник Сирии Муавия. Он бездоказательно обвинил Али в причастности к убийству Османа и на этом основании отказался признать его право на власть. Это привело к междоусобной войне. Во время битвы при Сиффине (657) на реке Евфрат Али дал согласие на приостановку битвы и решение вопроса о преемстве власти с помощью третейского разбирательства. Уступчивость и нерешительность их главы и военачальника вызвала разочарование и гнев части приверженцев Али. 12 тыс. человек отделились от его войска и отказались его поддерживать, выдвинув лозунг «нет халифа, иначе как по воле Бога и народа». С этим событием — выходом части бойцов — бывших сторонников Али из военного лагеря — связано название хариджитского движения (араб. *хаваридж* — вышедшие или выступившие против). Хариджиты представляли собой самую раннюю религиозно-политическую группировку в истории ислама. Первый раскол в исламе и выделение хариджизма назревали в недрах мусульманской общины давно в скрытой форме, а битва при Сиффине послужила лишь поводом, благодаря которому оппозиционеры выступили открыто. Хариджиты избрали своего собственного халифа и объявили о низложении Али и Муавии, с которыми они боролись вооруженным путем. Али, давший согласие на решение спора с Муавией путем переговоров, утратил, по их убеждению, свои права на халифат, так как нарушил принцип «судить может только Аллах», и был убит одним из хариджитов.

Хариджиты внесли весомый вклад в разработку догматических вопросов, связанных с теорией власти в исламе. Именно они выступили инициаторами первого, возникшего в недрах исламской общины богословского спора, связанного с различным пониманием «греховности» и «суверенитета общины». Невозможность однозначного решения вопроса о праве на верховную власть в мусульманской общине после убийства Али привела к возникновению различных точек зрения. Те, кто по различным соображениям приняли верховную власть Муавии, получили названия мурджитов (от араб. *ирджа'* — откладывание, отсрочивание). Исходным моментом их учения стал отказ от суждения («откладывание суждения») о действиях человека. Мурджиты не брались судить о том, кто прав в борьбе за власть — Али или Муавия, провозглашали внешнее исповедание веры достаточным основанием для того, чтобы считать человека верующим, а согрешивших людей не решались считать неверующими, уповая на прощение им грехов. В противополож-

ность мурджитам хариджиты заняли в этом вопросе непримиримую позицию. В соответствии с радикальными воззрениями хариджитов мусульманин, совершивший тяжкий грех, подлежал наказанию смертью как вероотступник.

Отстаивая позиции «родовой демократии», хариджиты считали, что халиф должен получать верховную власть от общины только выборным путем. В случае, если он не отвечает своему назначению, то община в праве его низложить и, если это необходимо, убить. Халифом может стать любой верующий вне зависимости от происхождения, социального статуса и этнической принадлежности. Главными требованиями к претенденту на власть были твердая приверженность Корану и Сунне, справедливое отношение к членам мусульманской общины и способность отстаивать ее интересы с оружием в руках. Требуя от правителя совершения благих дел и искренности в вере, хариджиты тем самым подняли вопрос о соотношении религиозной совести и политической деятельности. Халиф рассматривался ими как главное уполномоченное лицо общины и военный предводитель. Ему не придавалось какого-либо сакрального значения. Если одна местная община была отрезана от другой, то каждая, по хариджитским представлениям, могла избрать для себя халифа. Законными халифами хариджиты считали Абу Бакра и Омара. Согласно хариджитам, Омейяды, будучи узурпаторами, тиранами и лицемерами, принявшими ислам из корыстных соображений, не обладали моральным правом возглавлять мусульманскую общину. В последующий период они также не признали и Аббасидов. В политическом отношении хариджиты были носителями радикальных настроений (между 658—748 гг. они 35 раз поднимали восстания против центральной власти), а в религиозном плане выступали как непримиримые борники «чистоты» ислама и строгого следования обрядности.

Уже во второй половине VII в. среди хариджитов выделились соперничавшие друг с другом группировки. Около 685 г. в Басре сформировалось их наиболее умеренное крыло — ибадиты, названные по имени одного из их лидеров Абдаллы ибн Ибада. Однако подлинным организатором и учителем ибадитской группировки стал оманец Джабир ибн Зайд (ум. около 717). Первоначально ибадиты заняли лояльную позицию по отношению к правящей династии Омейядов и стремились не вступать в конфликт с существующей властью. В начале VIII в. басрийские ибадиты политически активизировались, и вскоре большинство их предводителей, включая Джабира, были высланы в Оман. В то же время ибадитская община Басры продолжала оставаться духовным центром всех ибадитов. Их новый глава по имени Абу Убайда, вдохновленный идеей создания на руинах Омейядского халифата «всемирного ибадитского имамата», призвал своих сторонников к всеобщему восста-

нию. Пропаганде его эмиссаров в различных областях халифата сопутствовал успех, и уже через несколько лет ибадитские мятежи привели к образованию ряда ибадитских государств-имаматов. Приверженцы ибадитского учения рассеялись на обширных территориях от Ирана до Магриба.

Самая крайняя и непримиримая из хариджитских общин, представленная азракитами, зародилась в 80-е годы VII в., когда ее лидер Нафи' ибн аль-Азрак (погиб в 685 г.) возглавил в Ираке антиомейядское восстание, которое было окончательно подавлено лишь через 15 лет. Азракит Али ибн Мухаммад стал вождем мощного многолетнего восстания черных рабов-зинджей в Нижнем Ираке и Хузистане (869—883). Азракиты руководствовались неукоснительным требованием Нафи' ибн аль-Азрака физически уничтожать не только врагов хариджитов, но и тех хариджитов, которые не присоединялись к народным выступлениям. В то же время азракиты делали исключение в отношении христиан и иудеев и не распространяли на них принцип, предписывавший убивать «вероотступников», поскольку те сохраняли верность учению своих пророков — Иисусу и Моисею. Максималистский подход азракитов к вере и их фанатическая нетерпимость к тем, кто не разделял их воззрений, оттолкнули от них большинство мусульман, и к IX в. эта хариджитская община перестала существовать.

С религиозно-политическими разногласиями в стане хариджитов связано появление общины суфритов (основатель — Зийяд ибн аль-Асфар). Она возникла в Басре во второй половине VII в. и принимала самое активное участие в повстанческой деятельности на территории Ирака. Суфриты более лояльно относились к тем, кто отказывался от участия в восстаниях, и не поддерживали практику уничтожения жен и детей своих противников, как это делали азракиты.

Особо прочные позиции хариджиты завоевали в Иране и Ираке, а также в Аравии и Северной Африке. Дробление хариджитского движения постепенно подтачивало его силы, и в то же время мощные выступления против центральной власти, возглавляемые хариджитами, дестабилизировали положение в халифате. С X в. влияние хариджитов резко пошло на убыль. В настоящее время немногочисленные хариджитские общины сохраняются в Омане, Алжире и Ливии.

Шииты. Шиитское направление в исламе объединяет мусульман, признающих единственными преемниками пророка Мухаммада четвертого «праведного халифа» Али и его потомков. Шиизм (от араб. *шиа* — группировка, партия), как и ислам в целом, не представляет собой единой консолидированной системы. Он весьма раздроблен и расколот на множество сект и направлений. Дифференциация шиизма обуславливалась политическими разногласиями по проблемам власти,

столкновениями по вопросу религиозно-политического лидерства. Уже в VIII в. сформировались два направления — умеренные и радикальные шииты, которые с течением времени существенно модифицировались. Изначально шиизм не представлял собой новую систему религиозного характера и только с течением времени приобрел догматическое оформление.

Политическое течение в лице *шиат Али* (партия Али) зародилось в период правления третьего «праведного халифа» Османа. Побудительным мотивом ее возникновения стал спор о преемстве в духовном и светском руководстве общиной: был выдвинут аргумент в пользу Али как претендента на верховную власть — его родство с основателем ислама (он был двоюродным братом пророка Мухаммада и женат на его дочери Фатиме). Подчеркивались также выдающиеся личные качества Али. Шиитская традиция рисует его истинным героем легенды, идеальным рыцарем ислама: набожным, чуждым честолюбия и стяжательства, храбрым воином, искренним и щепетильным в моральных вопросах. После трагической гибели Али в 661 г. сторонники алидского движения выступили за сохранение за его потомками исключительных прав на верховенство в исламской общине-государстве.

Основоположником шиитской религиозной доктрины считается принявший ислам иудей из Йемена Абдалла ибн Саба, выступивший предтечей крайних шиитов (середина VII в.). С его именем связывают пропаганду идеи о том, что каждый пророк, в том числе Мухаммад, имел помощника, или «восприемника духовного завещания» (*васи*). У Моисея таковым являлся Аарон, у Иисуса — апостол Петр. Мухаммад же, согласно Абдалле ибн Саба, личным распоряжением избрал Али своим преемником в учительстве и правлении и ясно предназначил его к этому. Поскольку же Мухаммад был лучшим из пророков, то Али объявлялся лучшим из восприемников завещания, чем подчеркивалась избранность и его рода.

Сам Али весьма настороженно относился к появившимся в его окружении людям, боготворившим и обожествлявшим его. Али сознательно отдалил от себя Абдаллу ибн Саба за неумеренные восхваления, компрометировавшие его кумира в глазах правоверных. Сохранился рассказ о том, что однажды Али приказал сжечь группу людей, провозгласивших его Господом, дарующим благо, и не поддавшихся на его увещевания. Со словами «Теперь мы знаем, что ты — действительно Бог, потому что только Бог наказывает огнем» они с достоинством приняли смерть.

Оформление религиозного учения шиизма приходится на период утверждения династии Аббасидов с конца VII до середины VIII в. Культ мученичества Али, умершего от ран после покушения, и его сына Ху-

сайна, убитого под Кербелой в 680 г., способствовал превращению шиизма в религиозное течение.

Предпосылки для зарождения множества течений и ветвей шиизма, а также образования различных догматических школ и сект содержались в раннем шиитском движении (вторая половина VII—начало VIII вв.). С одной стороны, они обуславливались неудачей внутреннего курса самого Али, спровоцировавшего споры в стане своих сторонников, а также отсутствием единства внутри самого рода Али. С другой стороны, раннешиитское движение не обладало собственным идейным источником (роль которого впоследствии стали играть сборник изречений халифа Али «Путь красноречия» и труды создателей шиитской догматики) и опиралось на общий для всех приверженцев ислама источник — Коран. Единый принцип передачи духовной власти преемникам Али — имамам (араб. руководители общины) изначально не был установлен, что создавало сложные, порой неразрешимые проблемы при определении законного претендента. После кончины каждого шиитского имама возникали разногласия о преемнике, и каждая алидская ветвь отстаивала интересы своего ставленника. Однако при различных трактовках принципа передачи власти в шиитской среде признание исключительного права Алидов на верховенство в мусульманской общине оставалось незыблемым.

Шииты, как и сунниты, считают Сунну вторым источником мусульманского вероучения. В отличие от последователей суннизма шииты воспринимают авторитетами первого класса четвертого «праведного халифа» Али, его ближайших соратников, а также имамов из рода Али. Свои священные предания шииты обычно именуют *ахбар* (араб. известия, сообщения). Шииты отвергают те предания, которые восходят к соратникам Мухаммада — заведомым противникам Али. Шиитские ахбары более позднего происхождения по сравнению с суннитскими. Их своеобразная канонизация относится к X—XI вв. Из шиитских собирателей мусульманского священного предания прославились Мухаммад аль-Кумми (ум. 903), аль-Кулайни (ум. 939), Мухаммад ат-Туси (ум. 1067/68).

В Средние века шла интенсивная разработка религиозно-философской системы шиизма, разделившегося еще в VII в. на два основных направления — умеренное и крайнее, которые, в свою очередь, распались на многочисленные школы.

При существенных догматических различиях внутри шиитского ислама его объединяло признание божественной природы верховной власти и исключительного права на нее потомков четвертого «праведного халифа» Али. Особо интенсивная разработка шиитской концепции власти и государства велась в VIII столетии. Появилось множество трудов,

обосновавших право «семейства Пророка» в лице Али и его потомков на верховенство в общине. Основные положения шиитской доктрины власти, признанные современными последователями шиитского вероисповедания, были выработаны к началу X в. В последующие века шел процесс кодификации шиитской догматики, углубления ее философского обоснования. Основные аргументы шиитские теологи черпали из Корана и Сунны. Поскольку в Коране отсутствует прямое упоминание Али, то шиитские комментаторы прибегли к аллегорическому толкованию отдельных коранических выражений, чтобы обосновать право Алидов на верховное руководство мусульманской общиной-государством (*имамат*). Шииты считают, что Коран в редакции, осуществленной по приказу халифа Османа, подвергся фальсификации путем изъятия мест, посвященных Али и его семье, они отрицают подлинность некоторых сур. Шиитская традиция хранит множество преданий, которые содержат, по мнению шиитов, ясные указания на то, что Мухаммад назначил Али своим преемником, имамом и эмиром правоверных.

Учение об имамате стало основополагающим в шиизме. Имамы из рода Али рассматривались как единственно законные и полномочные представители Аллаха на земле. Расколы и разногласия в шиизме вызвал прежде всего вопрос о передаче права на имамат тому или иному потомку Али. В соответствии с шиитской доктриной имамат представляет собой милость Божью, своего рода продолжение пророчества. Имамат существует только в силу «божественного установления», которое передается устами Пророка или предшествующего имама. Если по представлениям суннитов имам не может обладать сакральными свойствами, то шииты наделяют своих имамов сверхъестественными качествами. Признание божественной природы имамата обуславливает веру шиитов в непогрешимость имамов, в авторитет их учительства и необходимость безоговорочного им повиновения. В религиозно-философской трактовке имамат предстает как важнейшая космическая сила, как эманация предвечного божественного света. Первым его носителем, по мнению шиитов, был первочеловек Адам, от него божественный свет перешел к избранным Богом его потомкам — пророкам, отразился на деде пророка Мухаммада — Абд аль-Мутталибе, затем божественный световой поток разделился на две части и отразился на Абдалле, отце Пророка, и на Абу Талибе, брате Абдаллы и отце Али. После Али божественный свет отражался из поколения в поколение на имамах, потомках Али. Будучи носителями божественной манифестации, шиитские имамы представляются как исполнители предписаний Аллаха, высшие и непререкаемые авторитеты в делах веры и мирской жизни. Шииты считают, что имамы не нуждаются в дополнительных источниках власти, каковой, например, для суннитов является *иджма* — согласное мне-

ние мусульманской общины. Шииты умеренного направления проповедуют веру в «имама данного времени», без которого невозможно спасение души мусульманина. Наставления и предписания «имама данного времени» должны восприниматься безоговорочно как истина в последней инстанции, поскольку он является носителем сакрального знания, ему ведом скрытый от непосвященных смысл Корана и тайная суть событий человеческой истории вплоть до Судного дня.

Сторонники «крайнего» шиизма в своем большинстве проповедовали идею обожествления Али и представителей его рода. Мусульманские теологи и ересиографы различали три формы обожествления людей: *зухур* («проявление») — отражение божественной силы в человеке; *иттихад* («единение») — соединение божественного и человеческого начала в одной душе и *хуль* («воплощение») — инкарнация божества в человеке, человеческая природа которого при этом изменяется в божественную. Если мнения богословов относительно *зухур* расходились, то вторая и третья формы обожествления отвергались как суннитами, так и шиитами умеренного толка. В то же время умеренные шииты (имамиты) ревностно защищали «божественную сущность» имамата и представление об абсолютной непогрешимости и сверхъестественных знаниях его носителей.

В шиитском исламе широкое распространение получили мессианские идеи. Учение о *махди* (араб. руководимый, ведомый Аллахом) — мусульманском мессии, провозвестнике близкого конца света, слилось в шиизме с верой в возвращение «скрытого» имама, который вернет поправленные права богоизбранному роду Али и восстановит на земле справедливость. В период ожидания пришествия махди посредническую роль между «скрытым» имамом и общиной берут на себя шиитские религиозные авторитеты.

В шиизме, в отличие от суннизма, активно культивируется культ мученичества. Шиитами придается исключительное значение идее величия страданий за веру, воплощенной в трагической судьбе ряда шиитских имамов, начиная с Али и его сына Хусайна. Города Неджеф, где, по преданию, был похоронен Али, и Кербела (Ирак), где находится мечеть, воздвигнутая на предполагаемом месте захоронения «величайшего мученика» Хусайна, являются святынями шиитов и местом паломничества. Местами поклонения шиитов также являются Кум и Мешхед (Иран).

В практике шиизма нашел широкое применение принцип *такыйя* (араб. осмотрительность, благоразумие) — «благоразумное скрывание своей веры», т. е. право говорить и совершать то, что противоречит вере из соображений личной безопасности или во имя интересов общины единоверцев, оставаясь при этом в душе преданным своей религии.

Шииты прибегали к такому, поскольку на протяжении своей истории они часто оставались в меньшинстве и являлись объектом преследований.

Шиитские течения. Согласно одной из широко распространенных исламских классификаций, шиизм подразделяется на пять крупных течений, которые со временем дробились на более мелкие образования. Это кайсаниты, зайдиты, имамиты, «крайние» шииты и исмаилиты.

Кайсаниты. Первыми в шиизме после смерти сыновей Али — Хасана и Хусайна — обособились кайсаниты, которые провозгласили имамом Мухаммада ибн аль-Ханафийю (ум. в Медине в 700 г.), сына Али от рабыни из племени бану ханифа. Большая часть шиитов этот выбор отвергла на том основании, что Мухаммад ибн аль-Ханафийя не был сыном дочери Пророка. Кайсаниты относятся к «крайним» шиитам, взявшим на себя функцию отмщения за «невинноубиенного» Хусайна. Кайсаниты объявили Мухаммада ибн аль-Ханафийю воспреемником огня пророчества от Мухаммада через Али и обладателем сокровенного знания.

Самым ранним движением, проходившим под лозунгом отмщения за кровь Хусайна и в защиту прав Мухаммада ибн аль-Ханафийи на верховную власть, было восстание в Куфе под предводительством аль-Мухтара ибн Аби Убайда ас-Сакафи по прозвищу Кайсан (именно ему, по одной из версий, кайсаниты обязаны своим названием). Восстание аль-Мухтара было подавлено, и сам он пал в сражении при Мазаре (в Куфе) в 686 г. По другой версии, название «кайсаниты» восходит к имени начальника гвардии аль-Мухтара Абу Амра Кайсана.

После смерти Мухаммада ибн аль-Ханафийи его последователи распались на ряд подсект и направлений. «Истинные» кайсаниты, или мухтариты, возвеличивавшие аль-Мухтара, считали, что завещание остается в потомстве сына Мухаммада ибн аль-Ханафийи — Абу Хашима. Поздние мухтариты проповедовали прекращение имамата до возвращения самого Мухаммада ибн аль-Ханафийи. Те, которые объявили имамом Абу Хашима, получили название хашимитов. По их представлениям он наследовал от отца оккультные знания и тайну бытия. Третьи — байяниты — отрицали смерть Мухаммада ибн аль-Ханафийи и ожидали его возвращения. Они являлись последователями «крайнего» шиита Байяна ибн Самана ан-Нахди ат-Тамими, проповедовавшего то, что после кончины Абу Хашима завещание на имамат перешло к нему. Со временем он стал претендовать на пророческую миссию, утверждая, что в него вселилась «божественная частица» Али. В 737 г. Байян ибн Саман был сожжен вместе с группой своих единомышленников. Еще одна кайсанитская группировка считала, что после кончины Абу Хашима (716) имамат по завещанию перешел к Аббасидам, а именно, к пред-

ставителю аббасидского рода Мухаммаду ибн Али. Члены этой группировки — ризамиты, или аббасидские шииты — развернули активную деятельность в центре аббасидской пропаганды — Хорасане. Образование этой группировки совпало с первыми религиозно-политическими выступлениями Абу Муслима, возглавившего восстание, которое в 750 г. привело к власти династию Аббасидов. Ризамиты принимали деятельное участие во всех бурных событиях того времени, при этом не обременяя себя исполнением религиозных обязанностей. После убийства Абу Муслима в 755 г. ризамиты объявили о том, что Абу Муслим имел право на имамат, хотя и признали факт его насильственной смерти. Шиитские группировки, выросшие из кайсанитской ветви шиизма, поддерживали также знамя мятежа сподвижника Абу Муслима — Хашима ибн аль-Хакима, известного как аль-Муканна («Закрытый покрывалом»). Он объявил себя воплощением божества, олицетворением которого прежде был Абу Муслим, и скрывал свою внешность под зеленым шелковым покрывалом, мотивируя это тем, что исходящий от его лица свет может испепелить простых смертных. Восстание под предводительством аль-Муканны в Мавераннахре, вспыхнувшее около 775 г., было усмирено лишь в конце правления аббасидского халифа аль-Махди (775—785). После разгрома войска аль-Муканна сжег себя.

Доктрины кайсанитов оказали сильное влияние на догматику шиитского ислама. В их среде разрабатывалось, в частности, учение об изменении божественного мнения или решения, вызванным появлением новых обстоятельств (*аль-бада'*, араб. появление, возникновение). Эта доктринальная разработка позволяла шиитским имамам, претендовавшим на знание грядущих событий, отказаться от своих предсказаний, если они не сбывались, ссылаясь на изменение божественного мнения. Общины кайсанитов просуществовали вплоть до середины IX столетия.

Зайдиты. Те, кто отверг кандидатуру Мухаммада ибн аль-Ханафийи, признали четвертым имамом сына Хусайна — Али, прозванного «Младший» и «Украшение благочестивых» (ум. 713). Его преемником стал его сын Мухаммад аль-Бакир, который также был признан большинством шиитов. Свой почетный титул «Бакир аль-ильм» («Вскрывающий [сущность] науки») он получил за то, что являлся авторитетным знатоком мусульманских преданий. Однако часть шиитов, не удовлетворенная политической пассивностью Мухаммада аль-Бакира, сгруппировалась вокруг его более энергичного брата Зайда ибн Али, который возглавил антиомейядское восстание в Куфе и пал на поле сражения (740). Его сторонники обособились в отдельную секту, получившую название зайдитской. Основной целью зайдитов стало создание теократического государства во главе с имамом из рода Али. Зайд как правнук Али был признан ими пятым имамом. Зайдиты обосновались в Иране, Ираке,

Хиджазе, где им удалось пустить глубокие корни. Постепенное распространение зайдитского учения привело к образованию зайдитских государств в разных концах халифата — государства Идрисидов в Северной Африке (789—926), зайдитских государств в Табаристане (863—928) и в Йемене (с 901 г.).

В соответствии с учением зайдитов о верховной власти в исламе право на имамат принадлежит «семейству Пророка» — имамат может идти только от Фатимы и ее потомков, при этом одинаковым правом на власть обладают как потомки старшего ее сына — Хасана, так и младшего — Хусайна. Решающим условием признания права на имамат зайдиты считают способность претендента к вооруженной борьбе за власть, его выступление с оружием в руках против несправедливого правителя. В противовес другим шиитам зайдиты не считают трех первых халифов узурпаторами и они убеждены, что Али был избран Мухаммадом в качестве своего преемника прежде всего на основании признания Пророком выдающихся личных достоинств Али. После смерти Зайда имамат, согласно зайдитскому учению, утратил свой наследственный характер и стал выборным. Рассматривая своих имамов как достойнейших людей после пророка Мухаммада, зайдиты в то же время считают их простыми смертными, не приписывают им божественной сущности и непогрешимости. Зайдиты признают временное существование исламского государства без имама и допускают возможность появления нескольких имамов одновременно в различных общинах или странах, если сообщение между ними затруднено. Зайдитская концепция имамата весьма близко смыкается с суннитской. Зайдитские общины дожили до наших дней (Йемен, Саудовская Аравия, Пакистан и др.).

Имамиты. Наиболее многочисленное и умеренное крыло шиизма представлено имамитами, признающими 12 имамов из рода Али. По определению прославленного исламского теолога и правоведа XI в. аш-Шахрастани, «имамиты — это те, кто признает имамат Али как ясное указание, как достоверное назначение не путем намека на определенное качество, а путем указания на него лично», т. е. имамат передается устами Пророка или предшествующего имама. После смерти одиннадцатого шиитского имама Хасана аль-Аскари (873—74 г.) новым имамом стал его малолетний сын Мухаммад, который вскоре «исчез», «скрылся». Возможно, он стал жертвой интриг халифа Мутамида (правил с 870 по 892 г.), устранившего его как претендента на власть. К концу IX в. шииты умеренного направления организационно сгруппировались вокруг учения о 12 имамах. Отсюда происходит другое название имамитов — иснаашариты («двунадесятники», «дюжинники»), т. е. последователи 12 имамов.

Имамитская «лестница» имамов включает следующие персоналии: 1) Али ибн Аби Талиб аль-Муртада («Желанный») (убит в Куфе в 661 г.); 2) Хасан ибн Али аль-Муджтаба («Избранный») (ум. в Медине в 669 г.); 3) Хусайн ибн Али аш-Шахид («Мученик») (погиб в Кербеле в 680 г.); 4) Али Зайн аль-Абидин («Украшение поклоняющихся»), носивший также титул ас-Саджжад («Часто совершающий поклоны в молитвах») (ум. в 713 г. в Медине); 5) Мухаммад аль-Бакир («Вскрывающий [сущность знаний]») (ум. в Медине в 732 г. или в 736 г.); 6) Джафар ас-Садик («Правдивый») (ум. в Медине в 765 г.); 7) Муса аль-Казим («Обуздывающий гнев») (скончался в тюрьме в Багдаде в 799 г.); 8) Али ар-Рида («Благоугодный») (умер или был отравлен в селении Санабад близ Туса в 818 г.); 9) Мухаммад ат-Таки («Благочестивый») аль-Джавад («Великодушный») (ум. в Багдаде в 835 г.); 10) Али ан-Наки («Чистый») аль-Хади («Ведущий правильным путем») (умер или был убит в Самарре в 868 г.); 11) Хасан аль-Аскар аз-Заки («Праведный») (ум. в 873—874 г. в Самарре); 12) Мухаммад аль-Махди аль-Худжжа («Доказательство [Бога для людей]») аль-Каим («Исполнитель [повелений Аллаха]») аль-Мунтазар («Ожидаемый») («исчез» после 873—874 г.).

После физического прекращения признанного рода имамов Мухаммад аль-Махди был объявлен «скрытым» имамом, и начался период так называемого «малого сокрытия» (*аль-гайба ас-сагира*). Идея о «скрытом» имаме, появившаяся еще в конце VII в. в среде кайсанитов, получила у имамитов актуальное звучание и детальную разработку. Скрытое существование имама интерпретируется как изъятие имама из общины в результате божественного волеизъявления и его невидимое бытие, когда он бдительно наблюдает за судьбами своей общины и незримо руководит ею. В период «малого сокрытия», длившийся 60 лет (до 940 г.), связь между «скрытым» имамом и его общиной осуществляли «посланники» (*сафиры*; другой термин — *вакили*, араб. наместники, заместители). Четвертый сафир, умирая, не оставил после себя преемника, что послужило началом «большого сокрытия» (*аль-гайба аль-кабира*), которое, по представлениям имамитов, продолжается по сей день. Руководство шиитской общины осуществляется духовными авторитетами.

Вера в «скрытого» имама стала одной из главных догматических установок шиизма имамитского толка. Она тесно сопрягалась с верой в его непременное возвращение в качестве ожидаемого мессии (*махди*), который установит царство справедливости на земле, откроет истинный смысл Корана и единобожия, ниспровергнет узурпаторов и восстановит попранные права потомков Пророка, вернув власть ее законным обладателям — Алидам. Таким образом, идея «скрытого» имама стала для шиитов-имамитов связующим звеном между их представлениями о сак-

ральном характере власти, о непрекращающемся божественном руководстве и их повседневной практикой.

Шииты-имамиты, в отличие от других мусульман, признают законность временного, договорного брака (*мута, сига*), заключенного на определенный срок — от одного дня до 99 лет. Подобный брак порицается большинством мусульманских законоведов.

В истории шиитов-имамитов выделяются три крупных исторических периода. Первый — до «большого сокрытия» (940), во время которого руководство общиной осуществляли имамы, а затем «посланники». В это время шиитская доктрина приобрела общие четкие контуры. Второй этап ознаменовался углубленной разработкой и кодификацией догматики, появились главные сборники шиитских священных преданий, основополагающие труды по правоведению и теологии. Третий период, начавшийся с XVI в., связан с получением имамизмом впервые статуса государственной религии в Иране. В XIX в. в недрах имамизма зародилось мощное бабидское движение, направленное на преобразование ислама с помощью мессианских идей.

В настоящее время имамизм принят в качестве государственного вероисповедания в Иране, шииты-имамиты составляют почти половину населения Ирака, их общины проживают в Ливане, Кувейте, Бахрейне, Саудовской Аравии, Иордании, Афганистане и других странах распространения ислама. Суннитские богословы признают имамитов весьма близкими себе за умеренность догматических установок. Главные идейные разногласия касаются понимания сущности имамата. На массово-обыденном уровне проявление взаимной неприязни зависит от исторического контекста и политических причин.

«Крайние» шииты. Крайнее течение в шиитском исламе представляли многочисленные секты и ответвления, получившие наименование *гулат* («придерживающиеся неумеренных взглядов»). Их «неумеренность» прежде всего выражалась в обожествлении Али и его потомков. В исламской ересиографической литературе о них писали: «(Они) проявляли чрезмерность в отношении своих имамов настолько, что выводили их за пределы естественности и судили о них понятиями божественности. То они сравнивали кого-нибудь из имамов с Богом, то сравнивали Бога с людьми, впадая в две крайности — преувеличение (человека) и умаление (Бога)»¹. В среде крайних шиитов появились идеи о присущих имамам сверхъестественных свойствах, о «скрытом» состоянии имамов и их возвращении к верующим с миссией спасения, о «пророческих» знаниях имамов, о переселении душ (араб. *танасух*) и др.

¹ *Аш-Шахрастани, Мухаммад ибн Абд ал-Карим. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Пер. с араб. М., 1984. С. 153.*

Взлет активности крайних шиитов пришелся на VIII в., время нестабильности и династических кризисов в халифате. По преимуществу они действовали на территории Ирака — колыбели древнейших цивилизаций, где укоренились синкретические верования. Это обусловило в определенной степени пестроту и эклектичность религиозно-политических представлений «крайних» шиитов. Сунниты относились к «крайним» шиитам с открытой неприязнью и отвращением, подвергали ожесточенной критике и инкриминировали им всевозможные грехи, в том числе приверженность идее антропоморфизма.

Исмаилиты. Неизгладимый отпечаток на историю мусульманства наложили последователи другого направления шиизма — исмаилиты, история которых берет свое начало в середине VIII в. Очередной раскол в шиизме был связан с проблемой наследования духовной власти шестого имама Джаафара ас-Садика, который при жизни отстранил своего старшего сына Исмаила от наследования и назначил своим преемником четвертого своего сына Мусу аль-Казима, продолжившего имамитскую «лестницу». С выбором Джафара ас-Садика не согласилась группировка сторонников его старшего сына Исмаила, посчитав решение имама Джафара нарушением воли Аллаха. Однако Исмаил скончался прежде своего отца (ок. 762 г.), так и не став имамом, и после кончины Джафара ас-Садика (765) приверженцы Исмаила объявили имамом его сына Мухаммада. Сторонники сохранения имамата в потомстве Исмаила стали называться исмаилитами.

На рубеже VIII—IX вв., после смерти Мухаммада ибн Исмаила, находящееся в стадии формирования исмаилитское движение потряс раскол, и его духовные последователи разделились на две ветви. Часть исмаилитов, признавая Мухаммада последним, седьмым, имамом и ожидавшая его возвращения в качестве махди — предвестника конца света, получила название «семеричников» (*сабийя*). Позднее сторонники данного направления раннего исмаилизма стали называться карматами (*аль-карамита*). Они образовали радикальное крыло исмаилизма. В конце IX — первой половине X в. под их эгалитаристскими лозунгами происходили восстания на всем Ближнем Востоке — от Йемена до Хорасана. В X в. карматы создали мощное государство с центром на Бахрейне, наводившее ужас на своих соседей. В 830 г. карматы напали на Мекку, захватили черный камень и разграбили храмовые сокровища Каабы. Однако уже к концу XI в. карматское движение постепенно сошло на нет, и до настоящего времени это ответвление исмаилизма не сохранилось.

Другая группа исмаилитов продолжила признавать потомков Мухаммада ибн Исмаила «скрытыми» имамами. Они спасались от преследования Аббасидов в Сирии и Хорасане, где развернули энергичную

пропаганду своего учения. Весь период с конца VIII и до начала X в. вошел в историю исмаилизма под названием *сатр* (араб. сокрытие). Отсутствие реального руководства со стороны «скрытых» имамов не мешало исмаилитам создать разветвленную тайную организацию приверженцев, возглавляемую энергичными проповедниками — *даи* (араб., мн. ч. *дуат*). Сама по себе исмаилитская пропаганда — *даава* (араб. букв. «призыв») представляла собой не столько проповедческую деятельность в общепринятом смысле, сколько практику конфиденциального оповещения верующих мусульман о самом факте существования имама и его божественной функции, а также призыв безоговорочно следовать его воле в качестве залога спасения.

К концу IX в. исмаилитам удалось приобрести многочисленных сторонников на огромных территориях от Ирана до Магриба и основать Фатимидский халифат (909—1171), который на время стал одним из самых сильных мусульманских государств. Под властью исмаилитской династии Фатимидов к концу X в. оказались Магриб, Египет, Сирия, Палестина и восточная область Аравии — Хиджаз. Фатимиды составили умеренное крыло в исмаилизме. Фатимидские имамы-халифы придавали немалое значение исмаилитской пропаганде как на подвластной им территории (подавляющее большинство их подданных составляли не исмаилиты, а представители суннитского направления ислама), так и за ее пределами. По приказу исмаилитских правителей в столице Фатимидского государства — Каире — был создан специальный пропагандистский центр — *дар ад-дуат* (букв. «дом проповедников»), из которого проповедники-даи рассылались по всему мусульманскому миру. При этом исмаилизм отнюдь не навязывался халифами своим подданным — суннитам и шиитам. Большинство фатимидских халифов отличались большей веротерпимостью, нежели их идейные антагонисты — суннитские халифы Багдада.

В период правления фатимидских халифов получает развитие сложная религиозно-философская доктрина исмаилизма. В идеологии исмаилизма четко выделяются два аспекта — внешний (*аз-захир*) и внутренний, эзотерический (*аль-батын*), составляющий стержень вероучения, доступный лишь немногим посвященным в его тайный смысл. При этом обе стороны вероучения находятся между собой в диалектической взаимосвязи, согласно принципу «нет внешнего без внутреннего и нет внутреннего без внешнего». «Внешняя» доктрина была сходна с учением шиитов-имамитов, за исключением пункта о том, что после смерти Джафара ас-Садика имамат унаследовали его потомки по линии его старшего сына Исмаила. Исмаилитам предписывалось следовать почти всем обрядовым и правовым требованиям шариата, совершать обязательные ежедневные молитвы и омовения, соблюдать пост в месяц рама-

дан и т. д. Исмаилитская система мусульманского права, наиболее полно разработанная египетским правоведом X в. Кади Нуманом, за редкими исключениями мало чем отличалась от других более широко распространенных шиитских правовых школ — джафаритской (имамитской) и зайдитской.

Гораздо меньшей известностью пользовалась постепенно сформировавшаяся в X—XI вв. «внутренняя», эзотерическая доктрина исмаилитов, состоявшая из двух основных подсистем: *таавиль* — аллегорическое толкование Корана и *хакаик* (араб., мн. ч. от *хакыка* — «истина») — система мировоззренческих и богословских знаний, опирающаяся на толкование сокровенных «высших» истин. Согласно эзотерической доктрине исмаилизма, Бог-Абсолют лишен каких бы то ни было атрибутов, Он — «абсолютная истина», неопределим и непознаваем. Своим предвечным повелением Бог выделил из себя творческую субстанцию — Мировой Разум, который, в свою очередь, путем эманации произвел Мировую Душу. Она же произвела первичную материю, которая стала «инициатором» создания эмпирического мира, включая человека. По своему философскому содержанию исмаилитское учение представляло собой синтез античной мудрости (адаптация элементов неоплатонизма, рационалистической философии Аристотеля и т. п.) и религиозно-философских воззрений народов Востока (христианский гностицизм, мистика).

Во второй половине XI в. влияние исмаилитской пропаганды усиливается в ряде стран за пределами Фатимидского халифата и прежде всего на территории Ирана, оказавшегося наряду с Ираком и отчасти Сирией под властью тюркских султанов из рода Сельджукидов — ревностных суннитов и врагов Фатимидов. Обострение социальных и политических противоречий в Сельджукском султанате способствовало изменению характера исмаилитской пропаганды в Иране, которая крайне политизировалась и приобрела характер подлинного призыва к восстанию.

История исмаилизма в Иране в конце XI в. тесно связана с деятельностью проповедника Хасана ибн Саббаха (ум. 1124), ставшего истинным вождем исмаилистского восстания и создателем независимого исмаилитского государства с центром в крепости Аламут (1090—1256), которое представляло собой сеть опорных пунктов в труднодоступных горных областях. На процесс становления Хасана ибн Саббаха наложили существенный отпечаток события, связанные с борьбой за престолонаследие в Фатимидском халифате и вызвавшие очередной раскол в исмаилизме, последствия которого актуальны и по сей день.

При жизни фатимидский халиф Мустансир (ум. 1094) назначил своим преемником старшего сына Абу Мансура Низара, а затем изменил свое решение и объявил будущим халифом другого своего сына

Абу-ль-Касима Ахмада, присвоив ему титул «Мустали-би-лла» («Возвышенный Аллахом»). После смерти Мустансира Мустали пришел к власти. Однако Низар, бежавший в Александрию, также объявил себя халифом. Борьба между двумя группировками завершилась в 1095 г., когда Низар был схвачен и впоследствии умерщвлен в темнице. Хасан ибн Саббах и его многочисленные сподвижники в Иране и Сирии продолжали признавать имамом-халифом гипотетического потомка умерщвленного Низара. Представители этого крыла исмаилитов с тех пор стали именоваться низаритами в противоположность мусталитам — сторонникам «узурпатора» Мустали и его наследников. Мусталиты, составившие умеренное крыло исмаилизма, базировались в Египте и на западе арабо-мусульманского мира. Сторонники имамата Низара преобладали в Иране, Сирии и в других областях мира ислама, не входивших в Фатимидский халифат.

Приверженность иранских исмаилитов имамату Низара имела чрезвычайно важные последствия как в чисто политической, так и в религиозной сферах. После зверского убийства Низара низаритская пропаганда велась по воле некоего «скрытого» имама из числа его потомков, имя и местопребывание которого сохранялись в строгой тайне. Замена «явного» фатимидского халифа-имама имамом «скрытым», лишенным политической власти, принужденным скрываться, стала важнейшей характерной чертой учения Хасана ибн Саббаха, которое впоследствии стало условно именоваться *дават-и джадид* («новый призыв») в отличие от *дават-и кадим* («старый призыв») — т. е. от исмаилитского учения времен ранних Фатимидов.

Главой исмаилитско-низаритской общины признавался «скрытый» имам из потомков Низара. Однако фактически общину возглавлял верховный проповедник — *даи ад-дуат*, считавшийся полномочным представителем «скрытого» имама. В 1106 г. Хасан ибн Саббах официально принял на себя должность верховного проповедника и стал единолично руководить исмаилитами-низаритами от имени «скрытого» имама в качестве не только верховного *даи*, но и *худжжата* (араб. букв. «доказательство»), т. е. человека, поддерживающего тайный контакт со «скрытым» имамом.

В борьбе со своими противниками исмаилиты прибегали к тактике террора. Мотивы тайных убийств всегда были политические: жертвами *фидаев* (араб. жертвующие собой) становились аббасидские халифы и министры-везиры, сельджукские военачальники-эмиры, губернаторы и высшие исламские духовные авторитеты, позднее — в XII в., некоторые вожди крестоносцев в Сирии и Палестине, а также противники исмаилитско-низаритской веры — люди различных религиозных убеждений — мусульмане-сунниты, шииты-имамиты, исмаилиты-мусталиты,

христиане. За исмаилитами закрепилась репутация неуловимых таинственных убийц, способных любыми путями настичь намеченную жертву. Слухи о том, что в процессе подготовки фидаяв к совершению террористических актов их регулярно одурманивали гашишем (*хашиш*), дали повод к тому, что исмаилиты-низариты Ирана и Сирии получили от современников прозвище *хашишийюн* (т. е. «употребляющие гашиш»). Впоследствии, при посредничестве крестоносцев, этот термин в видоизмененной форме *ассасин* прочно вошел в европейские языки со значением «убийца».

Хотя за исмаилитами тянулся кровавый шлейф убийств, террор их не носил тотального характера. Миф о бесчисленном количестве исмаилитских жертв был опровергнут на основании исторических реконструкций. По данным средневекового историка Рашид ад-Дина, за период с 1090 по 1162 г. жертвами низаритов стали 75 человек, при этом все они принадлежали к высшей знати. Абсолютное число жертв тайных убийств было несопоставимо с числом людей, убитых исмаилитами в открытом бою с войсками своих врагов.

После смерти Хасана ибн Саббаха в 1124 г. основанным им государством правили его ближайшие сторонники. В 1164 г., ставшим одним из важнейших поворотных пунктов в истории исмаилизма, третий преемник Хасана ибн Саббаха, Хасан II, объявил себя имамом, полноправным духовным преемником Низара и провозгласил наступление новой эры — «дня Воскресения», или «Судного дня». «Великое воскресение» санкционировало новую народную версию исмаилизма, когда предписания и ограничения шариата были объявлены необязательными. Провозглашение «дня Воскресения» имело колоссальный духовно-эмоциональный эффект и было воспринято исмаилитами с неподдельной радостью. Однако уже внук имама Хасана II — Хасан III (1210—1221) вновь объявил исполнение предписаний шариата обязательным для своей общины, фактически начал насаждать среди исмаилитов нормы ислама суннитского толка и даже заявил о признании духовного верховенства аббасидского халифа. После смерти имама Хасана III его преемник имам Мухаммад прекратил политику насаждения суннитских порядков, а правление Хасана III было провозглашено периодом «сокрытия» (*сапр*) истинного статуса и предназначения имама. Внутреннее единство общины было сохранено, однако исмаилиты не смогли устоять перед лицом могущественных завоевателей — монголов. Вторжение в Иран в 1256 г. монгольских войск под командованием внука Чингисхана Хулагу положило конец самостоятельному исмаилитскому государству с центром в Аламуте.

Помимо Ирана история исмаилитов-низаритов тесно связана с Сирией. С начала XII в. сторонники учения Хасана ибн Саббаха — сирий-

ские исмаилиты — активно включились в политическую борьбу, главными участниками которой были сельджукские эмиры и крестоносцы. Сирийские исмаилиты, поставив под свой контроль северо-запад Сирии, создали некоторое подобие государственной организации. В то же время ввиду территориальной удаленности исмаилитское движение Сирии постепенно обособлялось от иранского центра исмаилизма. В 1169 г. верховным даи — главой исмаилитов Сирии — стал Рашид ад-Дин Синан, известный по европейским источникам как «горный старец». Он проявил себя способным администратором и политиком, вел успешную борьбу с различными местными правителями, как мусульманами, так и христианами-крестоносцами. В своем стремлении поддерживать политическую раздробленность Сирии исмаилиты оказались в стане противников могущественного правителя Египта Салах ад-Дина (1169—1193), стремившегося объединить под своей властью владения сирийских эмиров, чтобы единым фронтом выступить против крестоносцев. По приказу Рашид ад-Дина Синана исмаилитские фидаи предпринимали неоднократные покушения на жизнь Салах ад-Дина. В конечном итоге между ним и Синаном было заключено тайное соглашение о перемирии, гарантировавшее прекращение военных действий против исмаилитских замков и крепостей. Монгольское нашествие, под напором которого пало исмаилитское государство в Иране, нанесло в 1260 г. тяжелый урон исмаилитам Сирии.

В течение последующих шести столетий, вплоть до середины XIX в., исмаилизм не играл существенной политической роли, однако разрозненные общины исмаилитов-низаритов во главе со своими шейхами продолжали существовать в Иране, Сирии, Индии, Афганистане и на Памире, а общины исмаилитов-мусталитов — в Йемене и Индии.

Уцелевшие потомки последнего владыки Аламута Хуршаха на протяжении нескольких веков жили в Иране, тщательно скрывая свой истинный статус. Утверждение у власти шиитской династии Сефевидов в начале XVI в. позволило им открыто принять бразды руководства общиной, представители которой к тому времени были рассеяны не только по территории Ирана, но также и Бадахшане, Индии, Сирии и ряде других стран Ближнего и Среднего Востока. Однако к середине XIX в. исмаилитам пришлось расстаться с мечтой о создании собственного государства в восточных областях Ирана. В 1841 г. исмаилитский имам Хасан Али-шах, принявший почетный титул Ага-хан, в результате конфликта с властями бежал из Ирана и через некоторое время обосновался в Бомбее, приняв руководство местной исмаилитской общиной, известной под названием *ходжа*. В конце XIX в. во главе общины встал Ага-хан III Ага Султан Мухаммад Шах (1877—1957). Помимо общины *ходжа* ему подчинялись другие исмаилитские общины в Иране, Сирии,

на Памире. Главной своей задачей Ага-хан III считал приспособление исмаилизма к современным условиям. Ко времени кончины Ага-хана III в 1957 г. низаритский имамат располагал значительными финансовыми ресурсами, обширными международными связями в деловых и политических кругах и отлаженным пропагандистским аппаратом. Почившему имаму наследовал его внук Карим-шах Ага-хан IV (р. 1937). Его «государство без территории» насчитывает несколько миллионов «подданных», проживающих в более чем 20 странах Азии и Африки, в том числе в Пакистане, Индии, Иране, Афганистане, Таджикистане, Сирии, Йемене, Танзании. Религиозный центр мусталитов после крушения Фатимидского халифата переместился из Египта в Йемен, а в начале XVIII в. в Индию, в Гуджарат.

Друзы. Разногласия и соперничество среди фатимидских исмаилитов привели к выделению общины хакимитов, или друзов (*ад-дурузийя*). Учение друзов возникло в Египте, при фатимидском халифе аль-Хакиме (правил с 996 по 1021 г.). Вступив на престол, аль-Хаким, будучи личностью эксцентричной, с нездоровой психикой и деспотичной натурой, начал проводить в жизнь противоречивую религиозную политику. Халиф и его ближайшие советники санкционировали погромы церквей, ввели запрет на публичные христианские праздники. В 1009 г. по приказу аль-Хакима была разрушена церковь Гроба Господня в Иерусалиме, и с его ведома подверглись осквернению могилы на христианских кладбищах. Однако вскоре аль-Хаким резко изменил свое отношение к немусульманским религиям, отменил ряд принятых ранее запретов для христианского населения халифата и в то же время ввел жесткие ограничения для мусульман вплоть до запрещения поста, молитвы и паломничества в Мекку. В 1017 г. он объявил себя земным воплощением Бога и потребовал соответствующего поклонения. В 1021 г. халиф аль-Хаким исчез при таинственных обстоятельствах. Возможно, он был убит собственной сестрой Ситт аль-Мулюк, которая стала опекуной нового малолетнего халифа, сына аль-Хакима, аз-Захира (1021—1036) и фактической правительницей Египта. Желание аль-Хакима утвердить себя в качестве конечного воплощения божества в самом Египте широкого резонанса не получило. После исчезновения аль-Хакима те, кто верили в его грядущее пришествие, подверглись репрессиям со стороны его наследников.

Наименование друзов обычно возводится к приверженцу аль-Хакима Мухаммаду ад-Дарази (ум. около 1019 г.), который бежал из Египта в Сирию, где нашел единомышленников среди горцев Южного Ливана. Сами друзы предпочитают именоваться *аль-муваххидун* («исповедующие единобожие») и считают связь названия их общины с именем ад-Дарази неприемлемой. По их утверждению, он стал «отступником», исказив первоначальный смысл идей аль-Хакима.

Оформление друзской общины произошло в южной части Ливана, откуда друзизм распространился на север, главным образом в гористую местность, практически не затрагивая приморских равнин и центральной части Ливана. Во главе общины стояли этнические арабы, принадлежавшие к знатным родам, традиционно доминировавшим в социальной структуре региона. В ходе становления друзской этноконфессиональной общины произошло смешение различных племен и этнических групп Ближнего Востока. В период ее образования в нее вошли иранцы и египтяне, вынужденные переселиться в Сирию из-за своей приверженности друзскому вероучению. Известно также о миграции в Ливан курдских племен, влившихся в друзскую общину.

Формально друзская община закрыта для новых членов с середины XI в., и за рядом исключений этот запрет соблюдается и по сей день. Для социальной организации друзов характерны замкнутость, строгая эндогамия, а также унаследованное от исмаилизма разделение на непосвященных — «неведающих» и посвященных — «вразумленных». Высшее духовное руководство друзами осуществляют «совершенные». Посвящение касается лиц обоего пола. Поскольку друзская доктрина носит эзотерический характер, друзские священные тексты и некоторые особенности ритуала доступны только посвященным. От иноверцев же друзский закон должен скрываться тщательнее, чем «след черного муравья, ступающего по куску черного мрамора черной ночью».

Разработку доктрины друзов, основанной на исмаилизме, начал Хамза ибн Али (ум. после 1042 г.), один из главных вдохновителей движения за обожествление аль-Хакима. Важнейшие постулаты и догматические представления друзов изложены в «Посланиях мудрости» («Расайль аль-хикма»), включающих письма халифа аль-Хакима и первых проповедников друзизма. Согласно друзской теории predetermined исторических циклов, суннизм и шиизм лишь подготовили почву для постижения божественной вести — *таухида* (знания о единстве всего сущего с Богом). Начало «новой эры» соотносится с объявлением аль-Хакима телесным воплощением Божества. Титул имама халиф передал Хамзе ибн Али. В 1021 г. исчез аль-Хаким, а затем Хамза ибн Али и другие видные представители высшей друзской иерархии. Ответственность за судьбу друзского движения взял на себя Баха ад-Дин аль-Муктана, который исчез в 1043 г. Приверженцы друзизма ожидают второе пришествие аль-Хакима, которое, по их мнению, ознаменует торжество таухида и переход к ним власти над миром. Период с возникновения друзского учения до 1043 г. получил название «геральдического», на протяжении которого adepts друзизма должны были письменно подтверждать свою приверженность таухиду, ставя свои подписи на тексте присяги.

Важное место в друзском учении занимает космогония, в центре которой находятся хорошо известные в среде «крайних» шиитов пять «высших космических принципов», или эманаций, участвующих в создании материального мира. Первопричиной мироздания является Бог («Единый»), который находится вне всяких определений и качеств и воплощен в аль-Хакиме. Согласно друзскому учению, человек возник от искры вечной воли, следовательно, вечна и его реальность — душа. Души умерших друзов переселяются в тела рождающихся, а так как количество душ постоянно, то прием новых членов в общину не представляется возможным.

Друзы не принимают традиционную исламскую трактовку воздаяния вечным блаженством или муками — рай и ад. Молитва понимается ими как соединение с Богом посредством воплощения пяти «космических принципов». Милостыня реализуется как добровольная взаимопомощь членов общины. Пост воспринимается как воздержание от раскрытия истины неподготовленным; паломничество — как стремление познать единство Бога; верность имаму — как подчинение «космическим принципам».

Дихотомия «посвященные — непосвященные» определила то обстоятельство, что уединенные культовые сооружения друзов доступны лишь посвященным. Основная масса друзов допускается в специальные места собрания, где совершаются молебны по четвергам после захода солнца (поскольку проповедь друзского вероучения началась при заходе солнца в четверг 30 мая 1017 г.). Количество праздников у друзов весьма ограничено (они отмечают «праздник жертвоприношения» и траурный день ашура). На друзов не распространяются мусульманские пищевые запреты, и они не совершают обряд обрезания. Запрет на многоженство резко выделяет друзскую общину среди мусульманского населения. Семейный кодекс друзов предусматривает «справедливый раздел имущества» при разводах: если инициатором развода выступает жена и вина мужа не доказана, то он получает половину собственности жены; если же супруг оказывается виновным в распаде семьи, то он не имеет никаких прав на имущество супруги.

На протяжении всей своей истории друзы широко прибегали к принципу такыйя, легко выдавая себя за «правоверных» мусульман или христиан, и даже добровольно подвергались крещению, чем снискали себе славу людей, рождающихся по-христиански, живущих по-мусульмански и умирающих по-друзски. Знаменитый правитель Ливана Фахр ад-Дин II из рода Маанов (1590—1633), будучи друзом, тем не менее, оставался в глазах османских властей «истинным» мусульманином, соблюдал пост в месяц рамадан, щедро жертвовал на строительство мече-

тей, принимал самое живое участие в организации паломничества в Мекку.

За друзьями закрепились репутация людей исключительного мужества и бесстрашия, высоко ценящих независимость и готовых на самопожертвование ради свободы. Они почти непрерывно воевали с крестоносцами. Правители Сирии часто привлекали их на службу в качестве наемников. В XIX — первой половине XX в. друзья были вовлечены в выступления антиосманской направленности и движения против французского мандата над Сирией и Ливаном. Ныне друзья проживают в Ливане, Сирии, Израиле и Иордании.

Суфизм. Огромное влияние на развитие духовной культуры и общественно-политическую жизнь мусульманского Востока оказал суфизм — мистико-аскетическое направление в исламе. Суфизм (араб. *тасаввуф*) возник в VII—VIII вв. Основой суфийского мировоззрения была идея о мистическом познании Бога, которое стало для ее последователей — суфиев, или дервишей (пер.-тур. нищий, бедняк) религиозным идеалом и высшей целью жизни, и особая концепция нравственного совершенствования человека, связанная с проповедью аскетизма и отрешения от мирских благ.

Согласно общепризнанной точке зрения, базирующейся на мнении мусульманских теологов Средневековья, термин *тасаввуф* является производным от слова *суф* — шерсть, так как грубое шерстяное рубище издавна являлось привычным атрибутом «божьего человека», аскета-отшельника.

В религиозно-философском плане суфизм представляет собой интуитивное познание Божества, постижение абсолютной Истины без предварительного логического рассуждения. Суфизм предполагает веру в возможность непосредственного, личного и глубоко интимного общения индивида с Богом и даже в крайнем варианте слияние с ним в состоянии экстаза. К числу наиболее важных теоретических установок суфизма относятся концепция пути (*тарик*), ведущего человека к постижению высших истин, и понятие святости (*вилайя*), которая обретается суфием по достижении конечной цели мистического пути. Будучи суммой религиозно-философских учений, тасаввуф в то же время воспринимается и как эстетическое освоение мира: в лоне суфизма развилась блестящая, полная аллегорий и эмоциональных переживаний поэзия.

Начало формирования суфизма связано с движением мусульманских подвижников-аскетов и благочестивых праведников первых веков ислама, призывавших к отрешению от мирского, возводивших в культ бедность. Характерными чертами их практики было строжайшее следование предписаниям Корана и Сунны, многократные молитвы и посты. В проповедях ранних суфиев нашли выражение пессимистические на-

строения, навеянные всепоглощающим страхом перед Божьим судом, мысли о тленности земных наслаждений, звучали мистические мотивы беспредельной и бескорыстной любви к Богу и стремления сблизиться с ним.

Одним из первых известных мусульманских аскетов и суфиев традиция считает крупнейшего богослова раннего ислама аль-Хасана аль-Басри (642—728). Он не только сам истово следовал аскетическим идеалам, но и активно призывал современников к благочестию. Обращаясь к одному из омейядских халифов, аль-Хасан аль-Басри писал: «Всячески остерегайся этого мира, ибо он подобен змию: он гладок на ощупь, но жало его смертоносно. Отвращайся от всего, что тебя в нем прельщает, ибо недолго тебе с этим пребывать». Среди учеников и последователей аль-Хасана аль-Басри выделялись Рабаха ибн Амр, ад-Дарани (конец VIII — начало IX в.), а также выдающаяся басрийская подвижница и поэтесса Рабиа аль-Адавийя (ум. 801), для которой доминантой духовной жизни стала всепоглощающая любовь к Богу. С течением времени образ женщины-аскетки из Басры, о воззрениях которой мы можем судить лишь по разрозненным поэтическим и прозаическим отрывкам, приобрел легендарный характер.

Суфийская литература, возникшая в IX столетии, первоначально представляла собой собрания высказываний местных мистиков, которые впоследствии были сведены в тематические сборники. В то же время появились первые трактаты видных деятелей исламского мистицизма, давшие импульс разработке суфийской идеологии. Однако значительная часть ранних суфийских источников не сохранилась.

В X—XI вв. суфизм приобрел характер мощного народного и интеллектуально-культурного движения. В этот период сложилась в основных чертах суфийская традиция, отличавшаяся от других идейно-религиозных течений в исламе, были созданы труды, зафиксировавшие главные положения суфийской теории и систематизировавшие накопленное к тому времени суфийское знание.

Идейно-теоретическая основа суфизма вобрала в себя элементы древних верований и культов Востока, античных и христианских воззрений. Вместе с тем установление фактов прямых заимствований представляется крайне затруднительным потому, что мы можем столкнуться с тождественными аспектами мировосприятия и сходными феноменами человеческого духа, обнаруживающимися во многих религиозных учениях и теософских системах.

Наиболее влиятельными среди суфийских школ стали багдадская, куфийская, басрийская и хорасанская. В отличие от абстрактных богословских рассуждений мутазилитов или безусловного следования всемогущим авторитетам, «букве» священных текстов, присущего тради-

ционалистам, в основе учения исламских мистиков лежит интуитивное познание Бога, внутреннее эмоциональное осознание религиозных истин — «духовный опыт». Суфий должен пройти трудный и долгий путь религиозно-нравственного самоусовершенствования, духовного очищения и самоуглубления, отрешения от мирского «я». Искомая высшая цель достигается только в результате следования специальной религиозно-мистической практике.

Для интеллектуальной элиты исламский мистицизм, воспринимавшийся прежде всего как «соцветье» утонченных теософских учений, составлял содержание философского и художественного творчества. В то же время большое значение приобрела практическая сторона суфизма, воплотившаяся в суфийской религиозно-обрядовой практике и многогранной деятельности дервишских братств. Рядовым верующим был близок и понятен свойственный суфизму эмоционально-экзальтированный подход к вере, харизма и чудотворство суфийских праведников, поощряемый суфизмом культ святых и священных захоронений, чудодейственных атрибутов и реликвий.

Суфизм занимает особое место в мусульманской философии. Важный вклад в ранний суфизм внес египтянин Зу-н-Нун аль-Мисри (ум. 860/61). Он сыграл выдающуюся роль в превращении суфизма в систему мистической философии. Зу-н-Нун разработал ряд фундаментальных положений суфизма, связанных с его основополагающей идеей *тарик* (араб. путь, дорога) — пути, ведущего к постижению божества, приближению к нему. К числу первых теоретиков тасаввуфа относился знаменитый багдадский теолог аль-Харис аль-Мухасиб (781—857), знаток учений подвижников, автор многих сочинений по мистике и основам исламского вероучения. Благодаря своему благочестию и широкой осведомленности в вопросах веры аль-Мухасиб приобрел широкий круг учеников и последователей. Он известен своим вкладом в формулирование основ суфийской «психологии», а также жесткой позицией по вопросу отношения верующего к мирской жизни, к «аскетизации» которой он неустанно призывал.

Гибкость суфизма, его открытость посторонним влияниям сделала его крайне неоднородным явлением. При всем многообразии вариаций мистико-аскетического учения в нем выделились два основных направления — крайний и умеренный суфизм. Сторонники крайнего («пантеистического») суфизма считали конечной целью «пути к Богу» не только сближение с ним и его лицезрение, но и «уничтожение», «растворение» личности мистика в Боге. Это состояние получило название *фана* (араб. небытие, исчезновение). Яркий представитель этого направления, прославленный персидский суфий Баязид аль-Бистами (ум. 875) проповедовал экстатический восторг и опьянение мистической любовью к

Богу, всепоглощающая страсть к которому приводит в конечном итоге к слиянию с ним. Крайние суфии выдвинули концепцию особого экстатического состояния, когда устами мистика начинал говорить Аллах. Выдающемуся суфию-пантеисту аль-Халладжу (858—922), выступавшему с публичными проповедями своих идей, принадлежит известное высказывание «Я — истина (Бог)», которое рассматривалось как его претензия на самообожествление.

Суфии крайнего толка зачастую не придавали значения внешним формам религии, отдавая предпочтение внутренней религиозности. В IX в. в Хорасане оформилось движение маламатийя («люди порицания») (от араб. *малама* — укор, порицание, посрамление), сторонники которого расценивали самодовольство и гордость достижениями в аскетизме как величайшую опасность для «спасения души» суфия. Обращая все помыслы к Богу, они скрывали свой образ мыслей и успехи в мистико-аскетических упражнениях от окружающих. Преемники маламатийи — сторонники мистико-аскетического движения каландарийя — довели принципы этой аскетической школы до абсурда. Они афишировали свое пренебрежение к внешнему благочестию, безразлично относились к ритуально-обрядовой практике ислама и своим вызывающим поведением, нарушающим общепринятые правила общежития, вызывали раздражение и навлекали на себя порицание со стороны других людей. Калаидариты, будучи поначалу весьма немногочисленной группой, быстро обрели популярность на значительной территории от Сирии и Ирака до Средней Азии. К XIII в. движение каландаритов пришло в упадок.

Наряду с крайними мистико-аскетическими интерпретациями развивался умеренный суфизм, предписывавший строго соблюдать религиозные обязанности, избегать экстатических трансов и почитать ранние исламские авторитеты. Сторонники умеренного суфизма считали совершенным видом знания об Аллахе «тайное» мистическое (эзотерическое) знание и в то же время признавали ценность формального знания, которое рассматривалось как отправная точка для знания высшего порядка — знания суфиев. Родоначальником умеренно-рационалистического течения в суфизме стал перс, глава школы багдадских мистиков аль-Джунайд (ум. 910). Он имел многочисленных последователей, и большинство более поздних суфийских теоретиков ссылались на его авторитет. Один из прославленных учеников аль-Джунайда — Абу Талиб аль-Макки (ум. 996) стремился представить суфизм в качестве сердцевины исламского вероучения, а суфиев — главными хранителями и защитниками традиции пророка Мухаммада.

Параллельно с эволюцией суфизма складывались традиции его критики. Теологи-традиционалисты осуждали суфиев за доктринальные построения, предполагавшие отождествление Бога с предметами эмпирического мира, а также идентификацию качеств и свойств Бога и человека. Оппоненты суфизма выражали отрицательное отношение к тем подходам, которые подразумевали в качестве способа обретения истинной религии аскезу, отказ от мирских интересов. Особым нападкам подвергались крайние формы культово-обрядовой практики, экстатические радения, претензии суфиев на чудотворение. Негативная реакция такого рода во многом обуславливалась чувством обеспокоенности исламских авторитетов перед лицом сосредоточенной в руках суфиев власти над умами и душами мусульман. Суфизм привлекал как рядовую массу верующих, так и образованную прослойку арабо-мусульманского общества, которая видела в нем комплекс эстетических и религиозно-философских принципов. Неоднозначно относились к суфизму светские философы. Критикуя суфизм за отказ от рационального познания, они вместе с тем выразили к нему положительное отношение путем включения суфийских положений в разрабатывавшиеся ими вопросы этики, нравственности и морали.

Преобразовательская деятельность ряда мусульманских теологов X—XII столетий вызвала к жизни качественно новое явление в мусульманской теологии, связанное с привнесением в суннитский традиционализм присущего суфизму эмоционально-чувственного компонента (внутреннее переживание в вере) с целью одухотворения формализма теологии. В результате осуществленных ими теолого-философских разработок умеренный суфизм был введен в систему ценностей суннитского ислама и, будучи приспособленным к официальным религиозным воззрениям, стал приемлемым для мусульманских богословов, получил с их стороны известное признание. Духовные исламские авторитеты, считавшие себя носителями истинной религиозной традиции, не могли отрицать пользы эмоционального подхода к вере как явления допустимого и, более того, необходимого в деле сплочения мусульман.

Соединение исламского традиционализма с суфийскими идеалами связано с именем одного из наиболее влиятельных мыслителей мусульманского Средневековья, крупнейшего теолога, философа и правоведа Абу Хамида аль-Газали (1058—1111). Он утверждал, что суфийская теория и практика полностью соответствуют духу и основам мусульманской религии и доказывал «праведность» суфизма с помощью соответствующего толкования Корана и преданий о пророке Мухаммаде. Аль-Газали признавал практическую пользу суфизма, так как это учение ставило своей целью нравственное совершенствование человека. В

то же время он отвергал суфийские идейные построения о возможности полного слияния человеческой души с Богом и растворении в нем.

В XII—XIII вв. параллельно с дальнейшим сближением суфиев умеренного толка с официальной религией и развитием суфизма, ориентированного на удовлетворение духовных потребностей рядовых верующих, продолжалась деятельность суфиев-интеллектуалов по углубленной разработке философских основ мистико-аскетического направления в исламе. Появились новые доктрины, обосновывающие мистическую практику и переживание как способ постижения тайн бытия, недоступный как рациональному, так и традиционалистскому религиозному знанию. Персидский суфий ас-Сухраварди (ум. 1191) создал мистико-философское учение об «озарении» (*ишрак*), означавшем явление Бога в виде света, дарующего откровение душе мистика, свободной от мирских привязанностей.

Выдающейся фигурой в истории суфизма является выходец из Андалусии Ибн Араби (ум. 1240), который провел вторую половину жизни в Сирии и Малой Азии. Творчество Ибн Араби наложило неизгладимый отпечаток на многие аспекты арабо-мусульманской культуры — теологию, философию, поэзию. Его труды подвели итог более чем трехвековому развитию суфийской мысли. Ибн Араби отстаивал преимущества интуитивного знания над рационализмом и схоластикой. Для него свойственно доведенное до крайности иносказательное толкование Корана и Сунны. Искомую цель суфия (*фана*) он интерпретировал как соединение души с божеством, ее полное растворение в нем при утрате земной призрачной индивидуальности. Ибн Араби известен, прежде всего, как создатель весьма усложненного философско-пантеистического учения, получившего название «единство и единственность бытия» (*вахдат аль-вуджуд*). Бытие в соответствии с этим учением представляет собой проявление единой «божественной сущности» в бесконечно и беспрестанно меняющихся образах материального мира. Человека Ибн Араби представлял как «вселенную в миниатюре». Используя кораническую символику и мифологию, Ибн Араби разработал учение об эпифании (*таджалли*) — самопроявлениях абстрактного Абсолюта в форме конкретных сущностей, учение о «совершенном человеке», рассматривающее человека как «образ Бога». Он также систематизировал суфийские представления об иерархии святых-мистиков и развил идеи о соотношении «святости» и «пророчества». По убеждению Ибн Араби, святость представляла собой частное проявление пророчества: святой не обязательно несет пророческую миссию, тогда как каждый пророк непременно является святым. Обширное, полное противоречий и недосказанностей наследие Ибн Араби развивали мусульманские мыслители позднего Средневековья. В XIII в. шел бурный процесс философизации

суфизма, который усваивал и творчески перерабатывал достижения мусульманской теологии — *калама* и светской философии — *фальсафы*.

Достигнув в XIII—XIV вв. расцвета, философский суфизм позднее утратил свои творческие потенции. Выработанные им концепции стали объектом бесконечной комментаторской работы и зачастую неплодотворной полемики. Признанные суфийские авторитеты позднего Средневековья занимались главным образом популяризацией основ исламского мистицизма. Тем не менее не следует считать «девальвацию» содержательной стороны поисков в области «интеллектуального» суфизма главным показателем «стагнации» тасаввуфа в целом. В Новое время суфизм плодотворно реализовывал себя, прежде всего, на ниве практической деятельности, демонстрируя активный, динамичный стиль общения с верующими. Частичная утрата суфизмом его идейного творческого потенциала компенсировалась возрастанием его значимости как важнейшего элемента религиозной и социально-политической жизни мусульманского мира, превращением его в доминанту религиозной жизни масс мусульман.

Суфийские институты. Первичными формами организации последователей тасаввуфа стали суфийские обители — места совместного проживания и отправления религиозных предписаний суфиев, служившие своеобразными школами мусульманского мистицизма. Странноприимные дома суфиев обозначаются различными терминами — *ханака*, *такийя*, *завия*. Однако совпадение их значения и функций на определенных исторических этапах зачастую приводит к синонимическому толкованию этих терминов.

Обители суфиев возникли на рубеже IX—X вв. на востоке мусульманского мира в Хорасане и Мавераннахре и получили распространение на весьма широком географическом ареале. С XI—XIII вв. они становятся центрами обитания дервишей, объединенных в братства — *турук* (ед. ч. *тарика*), и выполняют функции религиозной школы, молельни, приюта для странников, в случае необходимости — крепости, а также организационной и экономической основы братств, центра пропаганды суфийских учений. Финансовое обеспечение суфийских обителей осуществлялось по различным каналам, в том числе за счет доходов от благотворительности, частных и государственных пожалований. С широким распространением культа святых в исламе суфийские обители стали сооружаться при священных гробницах, и поступления от паломничества к ним составили важный источник их дохода. Строительство дервишских обителей было одним из основных способов миссионерской деятельности суфийских братств.

Согласно традиции, в течение XII—XIV вв. в суфизме сложилось 12 основных инициационных объединений мусульманских мисти-

ков — *турук*: рифаййя, исавийя, шазилийя, сухравардийя, чиштийя, кубравийя, кадирийя, бадавийя, маулавийя, бекташийя, халватийя и накшбандийя. Варианты этого списка включали также следующие братства — дасукийя, саадийя, байрамийя, сафавийя. Они сформировались в лоне хорасанской, месопотамской, мавераннахрской и магрибинской мистических традиций и дали начало многочисленным ветвям, впоследствии оформившимся в самостоятельные братства. Турук, занимавшиеся культивированием религиозного опыта, заняли прочное место в социальной организации мусульманского общества. К числу ранних суфийских братств относились, в частности, сложившаяся в Ираке в рамках месопотамской школы исламского мистицизма тарика сухравардийя, основанная Абд аль-Кадиром Абу-н-Наджибом ас-Сухраварди (ум. 1168); кадирийя, обязанная своему возникновению суровому и аскетичному проповеднику из Багдада Абд аль-Кадиру аль-Джиляни (ум. 1166/67) и постепенно утвердившаяся на обширной территории от Магриба и Западной Африки до Индонезии. В числе первых дервишских братств была рифаййя, которая организационно оформилась еще при жизни основателя, жителя Ирака Ахмада ар-Рифаи (1106—1182) и вплоть до XIV—XV вв. являлась наиболее распространенным объединением суфиев.

С течением времени многочисленные суфийские братства распространились по всему миру ислама от Черной Африки до Филиппин, от Балкан до Эфиопии и от Средней Азии до отдаленных уголков Индии. В XIII столетии центром образования суфийских братств стал Египет. Зарождение тарика бадавийи связано с прозелитизмом Ахмада аль-Бадави (1199—1276), который не был коренным жителем этой страны, но со временем его образ покрылся туманом религиозных легенд и его стали воспринимать как истинного сына египетской земли. Могила этого самого популярного мусульманского святого Египта в г. Танта стала местом массового паломничества. К числу исконно египетских братств относится дасукийя, основанная в XIII в. египтянином Ибрахимом ад-Дасуки (1242—1288), возведенным своими почитателями в ранг святого. Египет также стал признанным центром братства шазилийя при жизни его основоположника, уроженца Северной Африки Абу-ль-Хасана Али аш-Шазили (1196—1258), обосновавшегося на египетской земле и прожившего там до своей кончины.

Внутренняя структура обычно сходна у большинства суфийских объединений и строится на принципе иерархического подчинения. Общее руководство братством осуществляет его глава — шейх, «духовный» наследник основателя «ордена», который, как правило, получает свой пост по наследству. Он назначает своих представителей в филиалах дервишского братства (араб. *халифа*, *мукаддам*), выполняющих те-

кущую работу с рядовыми суфиями. Роль связующего звена между шейхом дервишского братства и его представителями на местах выполняют заместители главы суфийского объединения — *наибы*. Подчиняющееся руководству братства дервишество подразделяется на две категории. Первая включает в себя так называемых «профессиональных» суфиев, которые, отрешившись от мирской суеты, полностью посвящают себя служению Богу. Вторая категория, к которой принадлежит большинство последователей тасаввуфа, представляет собой ассоциированных, «мирских» членов братств, которые ведут привычный образ жизни.

Как правило, суфийские братства руководствуются зафиксированными в письменной форме сводами правил и предписаний, которые включают ряд обязательных элементов. К их числу относится цепь духовной инициации, посвящения и приобщения к божественной благодати (араб. *сильсила*). В широком смысле под *сильсией* подразумевается «цепь духовной преемственности», непрерывная генеалогическая цепь духовных передатчиков специфической эзотерической системы, связующая здравствующего главу тариката с ее основателем и в конечном итоге с пророком Мухаммадом. Историческая ценность подобного рода генеalogий проблематична: зачастую они носят фиктивный характер. Тем не менее их значение для суфийских братств всегда было исключительно велико: без приобщения к божественной благодати, которая передается посредством *сильсилы*, невозможно вступление неопита на мистический путь. Сводь правил, регулирующих жизнь членов суфийских объединений, также включают наряду с описанием ритуалов инициации (членами определенных братств могут быть только мужчины, в другие принимаются также женщины) предписания, касающиеся культово-обрядовой практики и взаимоотношений между членами братства.

Суфизм реализовывает себя как специфическая религиозная практика, требующая жесткой самодисциплины и следования четко заданной психотехнике. Основным структурным элементом, ядром дервишского объединения составляет взаимосвязь «наставник (*шейх, муршид, пир*) — ученик (*мурид*)». Воспитанник в руках учителя «уподобляется трупу в руках омователя покойников», полностью и беспрекословно подчиняется воле шейха, не задумываясь ни о значении, ни о целесообразности его приказаний и требований. Только под началом духовного наставника — носителя частицы божественной благодати — *баракы* — его последователь может приобщиться к высшей степени богопознания.

Основополагающим элементом религиозной жизни суфийских братств являются периодические собрания дервишей, сопровождающиеся коллективными мистическими радениями — *зикрами*. В соответст-

вии с учением тасаввуфа *зикр* (араб. «поминание» как прославление имен Бога) трактуется как «сердцевина» истинной религиозной практики, следование которой предписано Кораном. Цель суфийского зикра, представляющего собой тщательно разработанный ритуал, состоит в погружении в созерцание Всевышнего путем достижения состояния транса. Этому может способствовать особая многоплановая ритмическая организация зикра, его музыкальное оформление с характерной полифонией и волнообразным развитием ритма. Зикры различных дервишских братств отличаются поразительным разнообразием. Важная роль в культовой практике тасаввуфа принадлежит также обрядам инициации и посвящения.

Издавна суфизм был теснейшим образом связан с культом святых — *аулия* (ед. ч. *вали*) — святых, обладавших способностью к чудотворению и в ряде случаев претендовавших на посредничество между Аллахом и людьми. Культ святых, возникший в средние века и доживший до наших дней, — особое явление в духовном наследии стран распространения мусульманской религии. Нормативный ислам в противоположность христианству изначально не признавал существования святых и не разрабатывал процедуру их канонизации. Реальный человек или персонаж преданий причислялся к лику святых по воле общественного мнения верующих, и религиозные авторитеты были вынуждены задним числом принимать стихийно установившуюся традицию почитания, стремясь привести ее в соответствие с нормативными предписаниями ислама.

Значительная роль в возникновении мусульманского культа святых принадлежала местным религиозным верованиям. Под его оболочкой сохранились уцелевшие реликты побежденных исламом религий и архаичные религиозные представления. Этим объяснялась такая его характерная черта, как преемственность мест поклонения и восприятие ритуалов некоторых доисламских культов, а также многообразие распространенных в мире ислама обрядов, связанных с культом святых. Нередко священные захоронения посещаются с целью поклонения одновременно мусульманами, христианами и иудеями.

Уже с конца IX в. в суфийской среде постоянно обсуждались различные концепции святости — *вилайя*. Согласно ряду ранних суфийских теоретиков, *аулия* представляла собой людей, которые достигли совершенства как в знании о Боге, так и в религиозной практике, которым ведомы тайны «сокровенного» и доступно «лицезрение» Божества. Начиная с X в. в суфизме укрепляются представления о «незримой» иерархии живых святых, члены которой сокрыты от большинства смертных. Ее венчал «верховный» *вали* — *кутб* — мистический «полюс» страданий и обид, главный носитель заветов на земле, молитвами и за-

ступничеством которого Вселенная оберегалась от зол и несчастий. В ряде случаев после кончины какого-либо известного суфия его сторонники объявляли его кутбом, однако противоречивая реакция верующих на подобные заявления была неизбежной.

Святым приписывались способности совершать сверхъестественные деяния — *карамат*. Считалось, что аулия приобретали способность творить чудеса благодаря своему благочестию и аскетическому образу жизни. Многие суфии еще при жизни были окружены ореолом святости. Из уст в уста передавались рассказы о сверхъестественных деяниях последователей тасаввуфа, отмеченных божьей благодатью, о ниспосланных им свыше знамениях, об их удивительных видениях и контактах с потусторонним миром.

Наряду со «скрытыми» живыми аулия существовал обширный пантеон святых, объявленных божьими избранниками после смерти. По мусульманскому миру рассеяно огромное число погребений почитаемых служителей ислама — теологов, имамов, основателей дервишских братств и их сподвижников, потомков Пророка и др. Роль гробницы святого (*кабр, дарих, макам, мазар, даргах*), на протяжении веков служившей ритуальным, культурным, социальным и даже экономическим целям обширного социума, была необычайно высока. Центральным ритуальным актом культа святых было паломничество к их усыпальницам — *зияра* (букв. «посещение»), практика которого сложилась в исламе достаточно поздно. Считается, что этот ритуал позволяет снискать божественное благословение и надеяться на покровительство и заступничество святого (*зияра* может быть как индивидуальной, так и коллективной). Обычно посещения гробниц сопровождалась жертвоприношениями по обету. Культ аулия был неразрывно связан с тасаввуфом и в народной среде ассоциировался в значительной мере с суфийскими представлениями о возможности «приближения» к Всевышнему.

В сознании мусульман вера в святых тесно переплеталась с магическими суевериями. Магическая и астрологическая деятельность являлась одной из значимых сфер активности ряда суфийских братств. Дервиши занимались составлением гороскопов, предсказаниями, гаданиями на Коране и т. п. Магия и астрология были связаны с верой в чудодейственную силу талисманов и амулетов. Серийное производство амулетов, призванных охранять их владельцев от всевозможных бед и несчастий, стало одной из доходных статей многих дервишей и служителей усыпальниц.

Важную роль в религиозной жизни последователей суфизма и мусульман в целом играют маулиды, расценивающиеся как «дело, особо угодное Пророку». *Маулид* (букв. «рождение», «день рождения») в широком смысле обозначает праздник в честь усопшего святого. Многие

маулиды празднуются в годовщину смерти, а не в день рождения святого, поскольку в значительном числе случаев последний вообще не сохранялся в людской памяти. Суфийские братства, принимающие деятельное участие в такого рода религиозных мероприятиях, имеют широкие возможности для пропаганды тасаввуфа и пополнения своих рядов новыми членами.

Возрастанию в исламском мире роли культа святых и связанных с ним празднеств и торжественных церемоний способствовали как чисто религиозные факторы, так и социально-политические перемены. «Избыточность» культа святых приводила к нарастанию в нем элементов обмирщения и профанации. Поминовение святых в дни маулидов сопровождалось шумными ярмарками и массовыми народными гуляниями. Во время маулидов многие дервишские братства демонстрировали экстатические и изуверские ритуалы, производившие на наблюдателей исключительно сильное эмоциональное воздействие и находившие живой отклик в народной среде.

Некоторые исламские идеологи неоднозначно, порой остро неприязненно относились к обрядовой практике суфизма и рассматривали культ аулия как удобный предлог для вымогательства, насаждения суеверий и спекуляции на религиозных чувствах верующих. Уже во второй половине XVI в. крупный индийский мусульманский теолог Ахмад Сирхинди заявлял о том, что культ святых, оторвавшись от основ ислама, стал бесконтролен и превратился в угрозу единству мусульман Индии. Вместе с тем в различных частях мира ислама постепенно происходило тесное сближение адептов суфизма и носителей «официальной» исламской доктрины. «Официальные» духовные институты и разветвленные суфийские структуры представляли собой неотъемлемые части единого исламского социокультурного феномена, что гарантировало многообразие форм и способов воздействия ислама на самые широкие слои населения.

В своем большинстве мусульманские теологи-традиционалисты не тяготели к богословско-критической работе в области тасаввуфа. Острие их критики было направлено не против суфизма в целом, а против его отдельных аспектов, которые та или иная группа богословов считала неприемлемыми, например против конкретных проявлений сопутствующей тасаввуфу культово-обрядовой практики, гипертрофированных претензий некоторых дервишей на святость и т. д. Многие представители мусульманской духовной элиты были членами или даже главами братств, активно участвовали в церемониях на могилах суфийских праведников и аскетов, в мистических радениях и в праздновании маулидов. В то же время взаимодействие и даже определенное взаимопроникновение официальных исламских структур и суфийских институтов,

особенно на уровне высшего звена, никогда не приводило к их слиянию.

Суфийские братства, игравшие важную роль в общественной жизни мусульманских стран в различные исторические периоды, сумели в целом приспособиться к современным социально-экономическим и политическим реалиям. В ряде государств они стали периферийными институтами общества, в других же — полностью сохранили свой высокий статус, облекая его в современные политические формы. О высокой живучести суфизма свидетельствует появление в XX в. ряда новых братств и популярность суфийских доктрин в широких слоях городского и сельского населения стран Востока. Суфийские братства до настоящего времени не утратили своей роли в общественно-политической жизни исламского Востока. В странах со сравнительно высоким уровнем развития и устойчивым светским режимом традиционную аудиторию дервишских объединений составляет меньшинство населения, а контроль со стороны государства вынуждает их занимать маргинальное положение в политической системе. Однако в слаборазвитых регионах мусульманского мира при отсутствии сплоченных властных элит они обладают высоким социальным престижем и пользуются поддержкой самых различных слоев общества. В силу этого они сохраняют свое значение в качестве самостоятельного субъекта политической деятельности, переходя от традиционных форм организации населения к современным партийным структурам.

Суннитское богословие в Средние века: эволюция мусульманской теолого-философской мысли

Развитие мусульманской государственности, обострение социально-политической и идейной борьбы в халифате, усиление контактов с духовным миром соседних народов дали толчок к детальной разработке мусульманской догматики. Складывание исламской теологии относится к IX—XII вв., т. е. богословие в собственном смысле слова возникло гораздо позднее, чем сама религия.

«Правоверие» и «заблуждение» в исламе. С возникновением догматических споров в исламе перед мусульманами остро встал вопрос о том, что есть «правоверие», а что — «заблуждение», отклонение от него. В исламоведении эти антонимы часто выражаются терминами «ортодоксия» и «ересь», под которыми в христианстве подразумеваются «неуклонное следование учению церкви» и «сознательное и преднамеренное уклонение от ясно выраженного и сформулированного догмата веры». Оба этих термина не передают сущности и специфики ислама как религиозной системы. В исламе отсутствовал институт узаконения

догматов, роль которого в христианстве выполняли Вселенские соборы. Разработка и истолкование догматов веры не входили в юрисдикцию «повелителя правоверных» — халифа или духовных учреждений. В отличие от христианства, провозгласившего, что ортодоксальность подразумевает повиновение церкви, ислам изначально рассматривался как повиновение Аллаху. В мусульманском мире не выделилась общепринятая, признанная во всех регионах теологическая школа. Истолкованием догматов веры, формированием общественного мнения по вопросам религии занимались частные лица — религиозные деятели, авторитет которых основывался на их познаниях в области религиозных наук. Это были знатоки богословия, мусульманского предания и этико-правовых норм ислама, теологи-законоведы, специалисты в области религиозно-правового комплекса. Они могли занимать официальные должности или не иметь никаких должностей, будучи при этом весьма влиятельными религиозными деятелями. Мнение «неформального» религиозного лидера и возглавляемой им школы, которое принимал тот или иной мусульманский правитель, приобретало характер «официального» лишь на определенной территории и на ограниченный период времени, не становясь обязательным для всего мусульманского мира. Отсюда происходила потенциальная возможность различной трактовки религиозных вопросов, столь характерная для ислама. В частности, применительно к Османской империи и Индии «официальным» можно считать (с достаточной степенью условности) суннитский ислам ханифитской школы законоведения, тогда как для Ирана начиная с XVI в. «государственным вероисповеданием» становится шиизм имамитского толка. Однако отступление от «официального вероисповедания» не всегда квалифицировалось как «ересь» — *зандака*. Лишь представители религиозных движений и течений, напрямую угрожавшие основам государственной власти, объявлялись «безбожниками» — *кафирами* и врагами «истинной веры».

Возможность различного толкования религиозно-догматических вопросов в исламе обуславливалась также противоречивостью главных источников мусульманского вероучения — Корана и Сунны, порождавшей в умах теологов и правоведов разномыслие, разнообразие точек зрения и позиций. В мусульманском обществе раннего Средневековья не существовало единого и обязательного мнения даже по основополагающим вопросам ислама, не говоря уже о периферийных частных вопросах. Отсутствие в исламе канонизированной системы догматов определяло субъективный характер суждений о том, что есть «правоверие», а что — «заблуждение», и относительность самих этих понятий. Идейное противоборство «последователей правоверия», «людей истины» с теми, кого они считали «заблудшими» и «отклонившимися от верного

пути», не утихало на протяжении всей истории ислама. Исламские направления, движения, секты, отдельные теологи и правоведы могли претендовать на то, чтобы называться «единственными последователями и ревнителями правоверия» и «верными стражами исламских ценностей». В конечном итоге проблема «правоверия» в исламе оказалась неразрешимой. Специфика ислама такова, что в нем никогда не существовало единого узаконенного «ортодоксального» учения, что имеет принципиальное значение для понимания механизма функционирования ислама как идеологической системы. «Совершенная модель ислама» так и осталась недостижимым идеалом. Региональные проявления мусульманской религии, основанные на общеисламских принципах и ценностях, составили впечатляющий ансамбль исламского мира.

Джабариты и кадариты. В первоначальном исламе догматика и ритуал, религия и право, религиозная община и государство, духовная и светская власть явно не различались. Однако уже на рубеже VII—VIII вв. в мусульманской среде велись дискуссии по основополагающим вопросам вероучения — об отношении к греху и о мере загробного воздаяния, о природе и атрибутах Бога и свободе воли, о природе Корана и т. д. Идейные расхождения среди мусульманских теологов привели к образованию в середине VIII в. ряда влиятельных религиозно-политических группировок, каждая из которых претендовала на выражение «истинного правоверия». Отдельные попытки навязывания сверху правящими кругами государственного вероисповедания, включающего элементы того или иного религиозного направления, встречали отпор со стороны его оппонентов.

В полемике богословов Египта, Сирии, Ирака, Ирана особое место занимал спор о предопределении — божественной детерминированности происходящих в мире явлений, включая человеческие действия. Среди мусульман первых поколений было широко распространено убеждение, что в силу безграничности власти Аллаха жизнь человека со всеми его делами и помыслами предопределена. Сторонники учения об абсолютном предопределении получили название джабаритов, или джабритов (термин, производный от слова *джабр* — араб. принуждение). Они утверждали, что Бог, будучи единственным подлинным действующим лицом, создал каждого человека вместе с его характером, способностями и будущими поступками, и поэтому человек не может влиять на свой жизненный путь. В противоположность джабаритам сложилась школа мыслителей, развивавших тезис о свободе человека в выборе своих действий и отрицавших божественный произвол. Ее появление в начале VIII в. было связано с интенсификацией внутренних процессов в духовной жизни мусульманского общества, которые привели к осознанию противоречия между идеями предопределения и ответственности.

человека за свои поступки. Пропагандистов этого учения называли кадаритами (от араб. *кадар* — могущество, власть). Они исходили из положения о том, что Бога можно мыслить только справедливым, и что он не может побудить человека совершить дурные поступки. По представлениям кадаритов, Аллах, обладающий качеством свободы воли, передал его созданным им людям и сделал человека творцом своих действий и ответственным за своих грехи.

Ранние формы религиозно-философской мысли на мусульманском Востоке. Отсутствие узаконенной догматики в исламе открывало возможность для обоснования права свободного толкования Корана в части мировоззренческих вопросов в приемлемом для конкретного теолога или школы духе. Именно в области данных вопросов священный текст мог толковаться метафорически, открывая простор для многообразных проявлений вольнодумства. Поток свободомыслия можно было остановить только запретами на иносказательное толкование сакральных текстов, что пытались делать крайние догматики-буквалисты. Однако попытки наложения запретов такого рода наталкивались на жесткое противодействие их противников, которые ссылались на то, что Коран при «правильном» его понимании не только не возбраняет, но и побуждает интерпретировать божественное откровение в соответствии с требованиями разума. Начало вольнодумства в исламе относится ко временам проповеди Мухаммада. Пророк ислама воспринимался как обыкновенный человек, а Коран рассматривался некоторыми современниками как обычное литературное произведение.

Религиозный скептицизм нашел свое логическое завершение у известного теолога Ахмада ибн ар-Раванди (ум., вероятно, в начале X в.). В течение жизни он не раз менял свои религиозно-политические взгляды, за что его многочисленные оппоненты неоднократно провозглашали «еретиком-безбожником». Ибн ар-Раванди в своих трактатах, посвященных опровержению общемусульманских догматов, подвергал критике пророчество, в том числе Мухаммада, творимые же пророками чудеса рассматривал как загадочные фокусы или сговор лжесвидетелей. Опровергая «чудо Корана», он ставил под сомнение эстетические и стилистические достоинства священной книги мусульман. Зарабатывая средства к существованию, Ибн ар-Раванди писал на заказ сочинения для иудеев, христиан и дуалистов.

На мусульманском Востоке высокого расцвета достигли светские науки, в том числе светская философия (*фальсафа*), выдвинулась группа мыслителей, использовавших положение ислама как формальный отправной пункт для философских рассуждений. Для арабо-мусульманской фальсафы было характерно представление о религии как о чисто практическом, политическом искусстве, регулирующем межчелове-

ские отношения и не имеющем отношения к постижению истины. Ближний и Средний Восток представлял собой многообразную картину сосуществования верований, включая монотеистические религии — ислам, христианство и иудаизм, что открывало возможность сопоставления различных культов и религиозных систем и формировало основу для появления настроений сомнения в истинности какой-либо одной веры. Ранней формой свободомыслия стал религиозный скептицизм, которым отличалась, например, религиозно-догматическая школа мурджитов. В Средние века в мусульманском мире знание как религиозное, так и внерелигиозное, было престижным и почитаемым. Образованность, в том числе светская, получила широкое распространение и пользовалась уважением. Ее ценностными установками проникались мусульманские правители, покровительствовавшие различным формам философии и изящной словесности. Преследования отдельных мыслителей, формально обвинявшихся в инакомыслии, реально объяснялись политическими причинами. Конфессиональная разнородность мира ислама представляла собой питательную среду не только для критики религиозного мировоззрения, но и для развития относительной веротерпимости. В Средние века были написаны многочисленные труды по сравнительному религиоведению.

Калам. Сосуществование различных религиозных группировок, сект и верований в рамках арабо-мусульманской цивилизации, бурные диспуты между исламскими школами и их идейные столкновения с представителями других религий породили мусульманскую спекулятивную теологию — *калам* (соотв. древнегреч. «логос»), логически и исторически первую философски выраженную форму свободомыслия в исламе. Она давала догматам ислама толкование, основанное на разуме, а не на слепом следовании религиозным авторитетам. Основная установка сторонников калама (*мутакаллимов*) выражена в тезисе «Следуй одному только разуму». За отправную точку своих рассуждений мутакаллимы принимали нормативные предписания ислама, отталкивались от проблематики, специфичной для религии. Однако Священное Писание служило для них источником проблематики, а не критерием истины. Каламу были присущи ярко выраженный критический дух, рационализм и решительное отрицание догматического традиционализма. Мутакаллимы выступали как активные просветители, не замыкаясь в узком кругу интеллектуалов и приобщая значительную часть населения к религиозно-философским диспутам. Характерным для мутакаллимов приемом ведения полемики было выведение из тезисов оппонентов заключений либо для тех нежелательных, либо абсурдных. В процессе эволюции был выработан присущий каламу метод рассуждений, основанный на символично-аллегорическом толковании Корана и исключая-

щий при аргументации конкретных тезисов ссылки на какие-либо авторитеты, кроме разума. В каламе прослеживается влияние древнегреческой философии, которая сохранялась в халифате в рамках живой традиции эллинско-эллинистической учености, а также христианства и иудаизма.

Проблематика калама отражала главные темы дискуссий религиозно-философского характера, непосредственно связанные с догматикой ислама (извечность или сотворенность Корана, ответственность человека за свои действия, судьба грешника в потустороннем мире, единство Бога и соотношение его сущности и атрибутов, качества руководителя мусульман).

С момента своего возникновения калам не представлял собой целостного мировоззренческого учения. В средневековой арабо-мусульманской истории он был представлен совокупностью школ. Первым крупным явлением калама стала школа мутазилитов (араб. «отделившиеся»), игравших значительную роль в религиозно-политической жизни Дамасского и Багдадского халифатов в VIII—IX вв. Согласно наиболее распространенной версии, мутазилиты получили свое наименование в связи с отделением от кружка крупнейшего идеолога раннего ислама аль-Хасана аль-Басри (ум. 728) его учеников Амра ибн Убайда (ум. 761) и основоположника мутазилизма Васила ибн Ата (699—748). Для распространения своего учения Васил ибн Ата направил эмиссаров во все концы халифата — в Магриб, в Хорасан, в Йемен, в Армению. Его посланцы одновременно вели антиомейядскую пропаганду и содействовали падению Омейядской династии.

Доктрина мутазилитов вырабатывалась в диспутах как с противниками, так и с единомышленниками, естественным результатом чего стало появление ряда мутазилитских кружков или школ. Средневековые ересиографы насчитывали только в Ираке в VIII—XI вв. свыше двадцати мутазилитских кружков. Мутазилитское учение ориентировалось на традиции Аристотеля и неоплатоников. Рационализм мутазилитской доктрины выразился в утверждении приоритета разума над верой. Мутазилиты утверждали, что любое убеждение должно предваряться сомнением в его истинности. Мутазилитское учение затрагивало принципиальные мировоззренческие вопросы существования человека в мире и смысла его бытия.

В первой половине IX в. были сформулированы пять основных положений — «корней» мутазилизма. Первый принцип выражался в признании божественной справедливости (*адль*), предполагающей свободу человеческой воли. Здесь явственно прослеживается духовная связь мутазилитов с кадаритами, хотя сами мутазилиты категорически отрицали возможность применения к ним прозвания «кадариты». В свете извест-

ного хадиса «Кадариты — маги (мусульманской) общины» оно приобретало крайне негативное звучание, поскольку кадариты уподоблялись зороастрийцам, проповедовавшим дуализм. Если джабариты насчитывали в Коране 216 мест, свидетельствующих в пользу божественного предопределения, то мутазилиты — 129 айятов в пользу догмата о свободе воли. Мутазилиты полностью отвергали мысль о том, что Бог может творить зло, и признавали, что он творит только «наилучшее». «Именно сам человек, — писал ранний мутазилитский идеолог Васил ибн Ата, — творит добро и зло, он источник и веры и неверия, подчинения и бунта: ему воздастся за все».

Второй принцип сводился к проповеди единобожия (*таухид*). Мутазилиты признавали трансцендентность Бога, предполагавшую отсутствие какого-либо сходства между ним и его творениями, в том числе человеком. В их представлениях Бог выступал как неопределимое в человеческих понятиях и непознаваемое единство. Проповедуемый мутазилитами строжайший монотеизм предполагал не только отрицание антропоморфизма (представления о Боге в человекоподобном образе) и многобожия, но и отрицание реальности и извечности созданных человеческими представлениями божественных атрибутов (например, силы, способности гневаться, мстить и т. д.). Мутазилиты утверждали, что Коран сотворен Аллахом во времени. Признание Корана вечным и несотворенным, по их мнению, могло рассматриваться как скрытое признание второй божественной сущности, что являлось величайшим грехом. Из положения о сотворенности Корана вытекал вывод о возможности аллегорического толкования священной книги мусульман.

Смысл третьего принципа, названного «обещание и угроза» (*аль-ваад ва-ль-ваид*), сводился к тому, что Аллах обязан осуществить свое обещание наградить покорных райскими блаженствами и угрожает непокорным адскими муками. Ни заступничество пророка Мухаммада, ни милосердие самого Всевышнего не могут изменить характер воздаяния за совершенные человеком поступки. Тем самым возводилось определенное ограничение свободы человеческого волеизъявления как в посюстороннем, так и в потустороннем мире.

Четвертый принцип, так называемое «промежуточное состояние» (*аль-манзиля байна-ль-манзилятайн*), обозначает то, что мусульманин, совершивший тяжкое преступление (например, грех многобожия, отказ от ислама, желание уподобиться Богу в могуществе, убийство, прелюбодеяние и др.), выходит из числа верующих, но не становится неверным, а находится в «промежуточном состоянии» между верой и неверием. Именно спор о тяжком грехе стал формальной причиной разрыва основоположников мутазилизма с их учителем аль-Хасаном аль-Басри,

который в отличие от них считал, что подобный грешник — это лицемер, не достойный общины, и должен гореть в аду.

Проблема человеческой греховности, квалификации «нечестивого» с точки зрения ожидающей его в потустороннем мире судьбы, не относилась к числу чисто схоластических дискуссий, а имела ярко выраженную политическую подоплеку. Хариджиты, занимавшие наиболее радикальную позицию в вопросе защиты веры, отрицали этот принцип мутазилизма и утверждали, что человек, впавший в тяжкий грех, перестает быть мусульманином и становится *кафиром* — неверным. К числу кафиров хариджиты причисляли всех, кто не присоединился к их движению и кто не пополнил ряды борцов против Омейядов. Противоположную хариджитам позицию заняли мурджиты, которые отодвигали суждения о человеческих действиях на задний план и считали мусульманином каждого, кто сохраняет в сердце чистоту веры, даже если он совершил греховный поступок. В политическом отношении мурджиты занимали лояльную по отношению к Омейядам позицию. Мутазилиты, склонные занимать в политических конфликтах нейтральную позицию, догматически обосновывали свой конформизм с помощью принципа «промежуточного состояния».

Пятый принцип — «повеление одобряемого и запрещение порицаемого» (*аль-амр би-ль-мааруф ва-н-нахй ани-ль-мункар*) — провозглашал непреложную обязанность правоверного мусульманина способствовать всеми средствами, в том числе и насильственным путем, торжеству добра и попранию зла.

Историческая судьба мутазилитского идейного движения была тесно переплетена с политической историей халифата. Расцвет мутазилитского калама пришелся на IX в., который характеризуется как «звездный час» калама в целом. Мутазилиты примкнули к антиомейядской оппозиции. В период правления аббасидского халифа аль-Мамуна (813—833) и при его преемниках аль-Мутасиме (833—842) и аль-Васике (842—847) мутазилитство стало основой государственного вероисповедания. Деятельность мутазилитов, равно как и других мыслителей-традиционалистов, поощрялась правителями, им предоставлялись ответственные посты в государстве. В положении отверженных оказались теологи-догматики, отрицавшие сотворенность Корана. Указом аль-Мамуна от 827 г. предписывалось подвергать испытанию в вере законоведов, теологов, шариатских судей. Было учреждено специальное ведомство — *михна* — своего рода судилище, наказывавшее, увольнявшее и ссылавшее тех, кто не признавал мутазилитских догматов. Михна служила одной из форм проверки лояльности по отношению к господствующему режиму. Взлет мутазилизма сменился периодом гонений и репрессий со стороны государственных властей. При халифе Мутавак-

киле (правил с 847 по 861 г.), вернувшемся в лоно традиционалистского суннизма, позиции мутазилитов были сильно подорваны. Всякие дискуссии о происхождении Корана были пресечены, многие мутазилитские проповедники были вынуждены отречься от своих убеждений, а их сочинения изымались из библиотек и уничтожались. Однако калам как особое течение в исламской теологии не прекратил своего существования. При всех неблагоприятных обстоятельствах мутазилиты продолжали пропагандировать свои воззрения и распространяли их на новые территории (Ирак, Средняя Азия).

На протяжении всей истории мутазилизма существовало множество его группировок, соперничавших друг с другом. Главные школы мутазилизма сложились в Багдаде и Басре. Среди видных теологов басрийской школы помимо основателей мутазилизма выделялись аль-Аллаф (ум. 849), мастер дискуссий с иудеями, христианами, манихеями, а также со своими единомышленниками; ан-Наззам (ум. 835/36), наделенный ярким полемическим даром богослов, создатель ряда философских теорий в исламе, и его выдающийся ученик аль-Джахиз (ум. 868/69), эксперт в области мусульманских преданий, экзегет, лексикограф, автор широко известных сочинений.

Для багдадской школы были характерны в целом прошиитские симпатии. Она также выдвинула ряд знаменитых теоретиков мутазилитского калама, к числу которых принадлежали Сумама ибн Ашрас (ум. ок. 828 г.), пользовавшийся непререкаемым авторитетом у халифа Мамуна; аль-Мурдар (ум. 840), проповедник и распространитель мутазилитского учения в среде простых людей, решительно отмежевывавшийся от любого сотрудничества с властями; аль-Хаййат (ум., вероятно, в конце IX в.), тонкий знаток догматических расхождений и автор многих полемических трактатов. Деятельность мутазилитов способствовала формированию философской мысли, ориентированной на традиции Аристотеля и неоплатоников. Рационалистические установки и теолого-философские построения мутазилитов стали достоянием новых теологических школ.

Ханбалитство. Главными оппонентами рационалистических течений в рамках мусульманской теологии выступили сторонники суннитского традиционализма. Провозгласив принцип строгой опоры на Коран и Сунну, на знание, освященное авторитетом пророка Мухаммада и его сподвижников, теологи-традиционалисты утверждали необходимость принятия веры без рассуждений, исповедовали безусловность божественного предопределения. Они выступали за запрет на любые нововведения в области вероучения и права, не имеющие прямого обоснования в священных исламских текстах, на свободное обсуждение проблем религии. Для традиционалистского богословия характерен подход к Корану и хадисам, исключающий всякое их иносказательное толкование и

предполагающий применение принципа «не задавай вопрос “как?”». Традиционалисты призывали ориентироваться на образ жизни мусульманской общины эпохи пророка Мухаммада и первых поколений его последователей — «праведных предков». Их идеалами стали социальные и этические ценности раннего ислама — эгалитаризм, нестяжательство, осуждение роскоши, предпочтение скромной и воздержанной жизни. Наиболее ярко традиционалистские идеи воплотились в проповедях и догматических трактатах ханбалитской школы, названной по имени ее основателя Ахмада ибн Ханбала (780—835).

Ханбалитство возникло как своеобразная реакция на распространение мутазилитской доктрины и выразило взгляды крайне консервативных сторонников мусульманского традиционализма. Его социальной опорой стали низшие и средние слои арабо-мусульманского общества. В отличие от усложненных мутазилитских взглядов, ориентированных на образованную элиту, догматические представления ханбалитов отличались простотой и доступностью. Недозволенными с их точки зрения новшествами религиозно-догматического характера являлись: внесение изменений в ритуал молитвы, оскорбление сподвижников Мухаммада, споры об атрибутах Аллаха, утверждение сотворенности Корана, использование рационалистических методов спекулятивной теологии — калама. Распространение догматики мутазилитов привело, по их убеждению, к глубокому кризису и расколу мусульманского общества.

Ашаризм. В условиях усиления нападков ханбалитов на мутазилизм была предпринята попытка его легализации путем компромисса с учением традиционалистов-догматиков. Ее инициатором выступил теолог из Басры Абу-ль-Хасан аль-Ашари (873—935). До сорокалетнего возраста он был приверженцем мутазилизма, а затем, придя к выводу о несовместимости мутазилитской трактовки догматики и основ ислама, создал свою собственную теологическую школу, известную как ашаризм. Под ашаритами подразумевались единомышленники аль-Ашари, и вообще идеологи, склонные к компромиссу по отношению к догматикам. Видными представителями ашаризма стали аль-Баккилани (ум. 1013), аль-Джувайни (ум. 1085), аш-Шахрастани (ум. 1153), Фахр ад-Дин ар-Рази (ум. 1209). По словам исламского средневекового теолога ханбалитского направления и правоведа Ибн Таймийи (1263—1328), современники называли ашаритов «последышами мутазилитов». Сами же ашариты демонстративно противопоставляли себя мутазилитам, но при этом они продолжили их рационалистическую линию в неблагоприятных политических условиях.

В мировоззренческой области ашариты, как правило, утверждали приоритет разума над религиозной традицией и отрицали слепое следо-

вание религиозным авторитетам без предварительного сомнения в их истинности. Вместе с тем они стремились не вступать в резкое противоречие с консервативными сторонниками традиционализма, отвергавшими любое рационалистическое истолкование догматов веры. Это нашло выражение в осторожном подходе ашаритов к решению ряда специфических теолого-философских вопросов. Они отрицали сотворенность Корана в отношении «смысла», считая, что сущность его от века пребывает в Боге. В то же время словесная форма Корана, по их представлениям, была создана во времени и поэтому они допускали его символично-аллегорическое толкование. Сторонники ашаризма признавали извечность некоторых божественных атрибутов, таких, как знание, зрение, слух, речь, воспринимая их в телесном, а не в аллегорическом значении. Однако грубый антропоморфизм они отрицали, считая, что уподобление Всевышнего человеку ведет к языческим представлениям о Боге. Ашариты признавали возможность лицезрения праведниками Аллаха в потустороннем мире, однако отрицали возможность объяснения этого феномена. В вопросе о свободе воли они принимали серединную между догматиками и их оппонентами позицию. Аллах, по их представлениям, предопределил действия человека, люди же совершают эти действия, как бы «присваивая» их себе, и несут за них ответственность. В отношении определения статуса человека, совершившего серьезное преступление, ашариты придерживались точки зрения, что он остается мусульманином, но подлежит наказанию адскими муками. Пребывание в аду мусульманина может носить временный характер и может быть прекращено заступничеством Аллаха, тогда как немусульманину суждено испытывать вечные адские муки. По этим и подобным вопросам среди ашаритов не были единства. Для идеологов ашаризма были в целом характерны поиски компромиссных решений по острым теолого-философским вопросам. Свои воззрения сами они характеризовали как «серединное учение» между мутакаллимитами и традиционалистами. Стремясь не навлечь на себя гнев буквалистов-догматиков, ашариты придерживались оборонительной тактики и намеренно подчеркивали свои расхождения с мутазилистами.

С XIII в. произошло сближение калама и арабо-мусульманской светской философии (восточного перипатетизма), что привело к тому, что они «перемешались и стали неразличимы», как утверждал великий арабский историк XIV в. Ибн Халдун. Поздний ашаризм представлен такими блестящими именами, как аль-Байдави (ум. 1286), аль-Исфাহани (ум. 1349), ат-Тафтазани (ум. 1390), аль-Джурджани (ум. 1413), ад-Дуввани (ум. 1501).

Мусульманское право

Шариат. Шариат (араб. *шариа* — прямой, правильный путь, закон, предписания, установленные в качестве обязательных) представляет собой общее учение об исламском образе жизни, комплекс предписаний, обязательных для исполнения мусульманином и закрепленных преимущественно в Коране и Сунне. В этих предписаниях прежде всего затрагиваются вопросы догматики и этики, определяющие убеждения и религиозную совесть мусульманина. Дисциплиной, занимающейся выводением конкретных правил поведения из шариата, является *фикх* (араб. глубокое понимание, знание). В исламской мысли сохраняется оценка шариата и фикха как по существу совпадающих понятий, и они часто употребляются как синонимы.

Главными источниками мусульманского права являются Коран и Сунна, в которых нашло воплощение божественное откровение. Первоначальные установления, принятые при Мухаммаде и зафиксированные в Коране, стали основой для развития правовых концепций, однако недостаточность Корана при решении конкретных правовых вопросов выявилась достаточно быстро. Священное мусульманское предание было призвано его дополнить. Поступки, изречения и даже молчание Мухаммада составили основу правил поведения. Назидательный пример его сподвижников и учеников также учитывался и использовался во вспомогательных целях. Таким образом, Сунна, второй источник мусульманского вероучения, создала базу для более эффективного выполнения исламом роли регулятора общественных отношений. Становление исламской юриспруденции протекало параллельно с фиксацией хадисов. Первые труды по мусульманскому праву представляли собой не правовые исследования, а тематические сборники хадисов. Систематизация мусульманских священных преданий способствовала формированию шариата.

Сложение основных понятий мусульманского права относится к VIII—первой половине IX в. Во второй половине VIII в. выделилась группа богословов-законоведов, взявших на себя создание системы мусульманского права. На раннем этапе становления мусульманской юриспруденции выделились две школы. Первая — мекканская — получила наименование «сторонники священного предания» (*асхаб аль-хадис*), поскольку она делала упор на Коран и Сунну. Вторая, действовавшая преимущественно на территории Ирака, называлась «сторонники самостоятельного суждения» (*асхаб ар-рай*). Ее приверженцы считали, однако, только при обнаружении аналогий в священном мусульманском писании возможным делать умозаключения на основе логических рассуждений. Ими был разработан метод аналогической дедукции (*кийяс*,

араб. сопоставление, сравнение), который позволял упростить анализ правовых явлений. Значение этого принципа было столь велико, что он был принят в качестве одного из корней — источников мусульманского права, наряду с Кораном и Сунной. Наряду с принципом суждения по аналогии был выдвинут принцип *иджма*, обозначающий согласие, единодушное мнение или решение авторитетных лиц по обсуждаемому вопросу. Традиция приписывает формулирование этого принципа группе исламских правоведов Мекки второй половины VII в. В соответствии с установленным порядком решения конкретных вопросов, отдельное толкование получало силу закона при одобрении мусульманской общины. Мединские правоведы путем опроса выдающихся богословов выявляли единственно возможное решение. Иджма, таким образом, исходила от конкретной авторитетной группы теологов и юристов. Иджма, как и кийяс, признается многими мусульманскими правоведами каноническим источником права.

VIII—IX вв. представляли собой блестящий период разработки вопросов богословско-правового комплекса. В X в. мусульманское правоведение окончательно сложилось как самостоятельная дисциплина, относящаяся к категории религиозных наук. Предмет исламского правоведения включал в себя изучение двух категорий норм: 1) *ибадат* — нормы, определяющие отношения верующих с Аллахом (правила культа и исполнения религиозных обязанностей) и 2) *муамалат* — нормы, регулирующие взаимоотношения между людьми, между государством и подданными, отношения с другими конфессиями и государствами. Эволюция мусульманского права в суннитской среде ознаменовалась рождением четырех школ суннитского законоведения — *мазхабов*.

Мазхабы. Мазхаб (араб. путь, образ действий) ханифитов (араб. *ханафийя*) возник в Ираке. Его основание связывают с правотворческой деятельностью прославленного мусульманского теолога и правоведа из г. Куфа Абу Ханифы (ум. 767). Ханифиты признают в качестве основополагающего источника права Коран. Сунна характеризуется как независимый источник, использование ее предполагает самую тщательную и скрупулезную работу с хадисным материалом. Ханифизм широко использует принцип согласованного мнения (*иджма*), а также прибегает к суждениям по аналогии, которые строятся на глубоком логическом обосновании. Для коррекции правового решения, принятого на основе кийяса, в том случае, если оно приводит к абсурдному или неприемлемому результату, ханифиты применяют рационалистический принцип «предпочтительного решения» (*истихсан*), который ведет к отказу от ранее принятого решения. Ханифитский мазхаб допускает широкое использование обычного права, что делает его удобным при ведении деловых контактов, в том числе с иноверцами. Либерализм ханифитской

школы, присущая ей религиозная терпимость и гибкость, позволяющая принимать решения с учетом потребностей практики и местных обычаев и дающая возможность легко адаптироваться к изменяющимся общественным отношениям и практическим потребностям жизни, сделали ее весьма популярной и обеспечили ее широкое распространение. Она была принята в качестве основополагающей в Османской империи. Ханифизм преобладал и продолжает удерживать ведущие позиции в Афганистане, Сирии, Пакистане, в Индии и Индонезии. Большинство мусульман бывших среднеазиатских республик СССР являются ханифитами.

Маликитский мазхаб был основан авторитетным мекканским теологом и имамом Маликом ибн Анасом (713—795). Эта школа отдает предпочтение правовым нормам, сформировавшимся еще в период раннего ислама. Главный упор делается на Коран и Сунну. Предания, восходящие к сподвижникам пророка Мухаммада, признаются абсолютно достоверными. В последнюю очередь правовой материал извлекается из сообщений соратников Пророка — немединцев, а также представителей последующего поколения передатчиков хадисов. Иджма в интерпретации маликитов сводится к правилам, выработанным и единодушно одобренным мединскими богословами. Маликиты применяют кийяс, однако в более ограниченных пределах, нежели ханифиты. Для решения правовых вопросов, которые сложно соотносятся с классическими правовыми источниками, был разработан принцип «независимого суждения ради пользы» (*истислах*), ставший для маликитов одним из дополнительных источников фикха, приемом формулирования его норм рациональным путем. Если возникает вопрос, точный ответ на который не содержится ни в Коране, ни в Сунне, то правовед может принять по нему решение, которое соответствует интересам мусульманской общины, не противоречит содержанию священного писания и общим законоустановлениям шариата. Маликиты наряду с последователями других мазхабов также руководствовались при решении правовых вопросов принципом «презумпции неизменного состояния» (*истисхаб*), в соответствии с которым любые изменения не считаются наступившими, пока не станет ясно, что они действительно имели место. Наибольшее распространение маликитский мазхаб получил в странах Северной Африки, преобладал в мусульманской Испании. Значительное число маликитов проживает в Египте, Судане и Западной Африке.

Шафиитский мазхаб зародился на рубеже VIII—IX вв. и получил свое название по имени выдающегося юриста, богослова и знатока мусульманского предания Мухаммада аш-Шафии (767—820). Основанный им мазхаб отличается упрощенностью и эклективностью, он многое воспринял от школ маликитов и ханифитов. Коран и Сунна рассматриваются шафиитами как единый источник правовых установлений. Для

этого мазхаба характерно применение иджмы, которая трактуется как решение правоведов-мединцев. Суждение, по аналогии, признается как способ извлечения необходимого материала из предыдущих источников. По сравнению с ханифитской школой законоведения шафиизм позволяет избежать усложненного логического анализа, приняв суждение по аналогии, а в сравнении с маликитским мазхабом не требует детального знания правового комплекса мединской общины наряду с Кораном и Сунной. Относительная простота шафиитской правовой школы обеспечила ей быстрое распространение. Она имеет твердые позиции в Египте, Сирии, Ливане, Иордании, на Бахрейне, в странах Восточной Африки, а также в Малайзии, Сингапуре и Брунее.

Ханбалитская школа суннитского законоведения, названная по имени своего основателя Ахмада ибн Ханбаля (780—855), оформилась к началу IX в. в Багдаде. В отличие от других суннитских мазхабов ханбализм возник первоначально как религиозно-политическое движение и только по истечении определенного времени принял форму религиозно-правовой школы. Ханбалитский мазхаб, провозглашающий главными источниками права Коран и Сунну, использует их максимально широко. Ханбалиты признают иджму, которая соотносится только с первыми поколениями сподвижников и последователей Мухаммада. Формально ханбалиты выступают против любых рационалистических правовых методов, однако фактически прибегают к суждениям по аналогии. Они предъявляют исключительно строгие требования к соблюдению правовых норм шариата. В настоящее время догматико-правовая школа ханбалитов является официальной в Саудовской Аравии, к ней апеллируют проваххабитски настроенные группировки исламских фундаменталистов, однако в целом широкого распространения, несмотря на усилия Саудидов, она так и не получила.

В шиизме, так же, как и в суннизме, оформились оригинальные религиозно-правовые толки — джафаритский (имамитский), зайдитский, исмаилитский.

В позднее Средневековье и в Новое время среди трудов по фикху стали преобладать сборники *фетв* — религиозно-правовых решений авторитетных мусульманских правоведов по конкретным вопросам. Несмотря на конкурирование и даже временные всплески вражды, вызванные политическими мотивами, мазхабы не пришли к замкнутости. Переход из одного религиозно-юридического толка в другой прост и не требует соблюдения формальностей, так как он не влияет на религиозный статус человека. Возможен переход в другой мазхаб для принятия одного правового решения или ведения определенного судебного разбирательства. Процесс унификации мусульманского законодательства и взаимопроникновение суннитских юридических школ привели к тому,

что мусульманин может обратиться к судье, придерживающемуся любого из четырех мазхабов Сунны.

При распространении на огромных территориях ислам впитывал в себя многие нормы местного (обычного) права и санкционировал многочисленные уже издавна сложившиеся обряды (например, обряды бракосочетания, захоронения и т. д.). Взаимопроникновение и взаимовлияние шариата и местного права гарантировали исламу жизнеспособность и широкое влияние на сознание и жизнедеятельность мусульманских общин в различных этнических средах. Тем не менее во многих регионах распространения ислама обычное право продолжало сохранять самостоятельное значение и имело специфические области применения. Тем самым шариат не всегда и не везде мог выступать в роли единственного свода законов и универсального регулятора общественной жизни.

Суннитские представления о государстве и власти в исламе. В мусульманском законоведении общественный идеал выразился в теократии. Правоведы считали необходимым соединение в руках исламских правителей и светской и духовной власти. В действительности такого государства не существовало со времен основания Омейядского халифата. Нормативные предписания Корана и Сунны не дают точных указаний относительно форм государственного устройства и механизмов регуляции деятельности мусульманского государства. Однако комментаторы Корана и Сунны достаточно свободно интерпретировали священные тексты и создали специальные труды, отражающие теорию власти в исламе. основополагающая идея, которой они руководствовались, выражена в Коране: Аллах — законодатель, запретитель и дозволиитель и является единственным источником власти. При признании верховного суверенитета прерогативой Аллаха за его посланником сохранялась функция контроля за точным исполнением на земле божьей воли.

Самым авторитетным трудом по суннитскому государственному праву является сочинение «аль-Ахкам ас-султанийя ва-ль-вилайят ад-динийя» («Принципы султанской власти и управления религией») законоведа XI в. Али аль-Маварди, в котором воспроизводится идеал мусульманского государства. Сформулированная им политико-юридическая теория стала основой суннитской концепции власти, которая впоследствии лишь уточнялась и дополнялась. Суть ее состоит в следующих положениях. Наличие имама-халифа — верховного носителя светской и духовной власти — в мусульманском государстве необходимо как в соответствии с установками шариата, так и по согласному решению мусульманской общины. Мусульманское государство должно быть единым и иметь одного главу. Он должен происходить из племени ку-

райшитов, как пророк Мухаммад, быть физически и морально совершенным, обладать обширными знаниями в области богословия и право-ведения. Свой пост халиф может занять в результате избрания народом или же в случае, если предшествующий халиф сам при жизни назначил его своим преемником, и была получена санкция мусульманской общины на этот выбор. Суннитские теоретики опираются на практику выбора «праведных халифов». Отношения между халифом и мусульманской общиной рассматриваются как двусторонний договор, предполагающий взаимные обязательства. Глава государства должен охранять религию, улаживать споры внутри общины, обеспечивать беспрепятственное отправление богослужения и исполнять обязанности предстоятеля на молитве, а также взимать подати, контролировать органы управления и обеспечивать их содержание. Халиф может быть низложен, если он не справляется со своими обязанностями. Основная обязанность его подданных сводится к повиновению законно избранному халифу и помощи в его делах на благо государства. Теократическая модель власти в шариате разрабатывалась вне связи с реальной действительностью.

Особое место в арабской средневековой науке заняли взгляды на государство и его роль в жизни мусульманского общества выдающегося мыслителя Абд ар-Рахмана ибн Халдуна (1332—1406). В соответствии с его воззрениями, основу исторического процесса составляют не деяния пророков и царей, а деятельность человеческого общества. Первый исходный принцип Ибн Халдуна сводился к тому, что материальная необходимость выступает как основная направляющая сила в истории человечества. Второй принцип гласил, что сущность общества заключается в совместном труде его членов для обеспечения жизненных средств на основе разделения труда между ними. Власть, согласно Ибн Халду-ну, представляет собой необходимое организующее начало, которое регулирует противоположности отдельных личностей. Ибн Халдуна в Европе называют арабским Монтескье и отмечают сходство его воззрений с взглядами Маккиавелли. Ибн Халдун впервые в мировой историографии признал материальную жизнь людей основной силой, создающей общество и определяющей все остальные стороны его жизни, в том числе и идеологическую. Таким образом, халифатистская концепция получила серьезного оппонента в лице Ибн Халдуна.

В середине XIX в. концепция халифата пережила свое второе рождение. На протяжении почти столетия, до второй мировой войны, халифатистские идеи становились в зависимости от обстоятельств то знаменем прогрессивных течений общественной мысли, то идейным оформлением политических притязаний монархов Ближнего и Среднего Востока. В эволюции концепции халифата прослеживаются определенные этапы и направления. В рамках теории исламского государства сложи-

лись две политические доктрины: официальная, согласно которой османский султан-халиф считался защитником правоверных, и оппозиционная, ставившая своей целью воссоздание арабского халифата. На рубеже XIX—XX вв. в сознании ряда деятелей реформаторского движения в исламе произошел синтез панисламистских элементов османской доктрины и идеи арабского халифата. Эти мировоззренческие поиски нашли свое законченное выражение в теории исламского реформатора Рашида Риды (1865—1935), изложенной в его программной книге «Халифат или великий имамат». Он не отступает от установок средневековых идеологов и правоведов, считая, что ислам создал совершенную форму правления, и халиф является «тенью Аллаха на земле». Халифат представляется Ридой в качестве решающего фактора в деле «исламского возрождения». Его законность как политической системы не вызывает у Риды никаких сомнений. Главное содержание халифата Рида видит в его соответствии принципам ислама и полном подчинении шариату. По убеждению Риды, европейские политические идеи парламентаризма, национального суверенитета, прогрессивного судопроизводства были предвосхищены в системе халифата. Рида особое значение придает рекомендациям наиболее достойных представителей мусульманской общины, которым отводится важная роль в руководстве государством и сдерживании произвола халифа. Рида заостряет внимание на арабском курайшитском происхождении халифа как гарантии уважения со стороны его подданных и повиновения ему. В то же время прагматическое восприятие политической ситуации заставляет реформатора обратиться к туркам с призывом спасти мир от «мусульманского невежества и европейского материализма» путем восстановления законов Аллаха и исламского халифата. Выдвигая программу возрождения халифата при учете новых исторических реалий, Рида ратует за частичное его восстановление, прежде всего как орудия духовного руководства мусульманами при отсутствии возможности притязать на реальную власть, которой обладают правители арабских стран. Доктрина халифата в том виде, в котором ее изложил Рашид Рида, стала итогом развития суннитской концепции власти в арабо-мусульманском мире и отразила позиции сторонников халифатизма в новых исторических условиях.

Политико-правовые принципы, служащие основой концепции «исламской формы правления», нашли отражение в современном государственном праве ряда исламских стран, включая Саудовскую Аравию и страны Персидского залива.

Концепция войны и мира в исламе. Исламская концепция войны и мира нашла выражение в учении о *джихаде* (араб. старание, напряжение усилий). Джихад является одной из главных обязанностей мусульман. Внеисламская трактовка джихада обычно сводится к его одно-

значному определению как вооруженной борьбы мусульман с неверными. Толкование этого понятия как «священная война» в религиозных целях не является корректным, так как мусульманская традиция считает любую войну, которую ведет мусульманская община, священной, на благо веры. Джихад в исламской интерпретации представляет собой борьбу за веру, включающую действия как военного, так и иного характера. Первоначально под джихадом подразумевалась борьба в защиту и за распространение ислама среди аравийцев-язычников.

Коранические предписания относительно джихада носят противоречивый неоднозначный характер, обусловленный спецификой деятельности Мухаммада в мекканский и мединский периоды. Коран предписывает: 1) не входить с многобожниками в конфронтацию и приобщать их к вере мирными средствами; 2) вести с противниками ислама оборонительную войну; 3) нападать на неверных, исключая «священные месяцы»; 4) нападать на них повсюду и в любое время. Эти установки создают почву для многообразных толкований отношения ислама к войне и миру. С течением времени концепция джихада углубляется. Разрабатываются понятия «джихада сердца» как борьбы с собственными дурными наклонностями, «джихада языка» («повеление одобряемого и запрещение порицаемого»), «джихада руки» как применения наказаний к преступникам и нарушителям норм морали и «джихада меча», трактуемого как вооруженная борьба с противниками ислама. Борцам за веру — *муджахидам* — уготовано вечное блаженство в загробном мире. Джихад во имя морально-нравственного самоусовершенствования объявляется «большим джихадом», а война с неверными — «малым».

Идея джихада была генетически связана с практикой набегов, широко распространенной в кочевой среде доисламской Аравии. В период оформления исламской государственности джихад стал знаменем завоевателей. В период существования халифата, объединившего различные народы, конфессии и регионы, концепция джихада была дополнена детальной разработкой следующих понятий: *дар аль-ислам* — «земля ислама» — территории безраздельного господства мусульман, *дар аль-харб* — «земля войны» — территории, находившиеся вне мусульманского контроля, и *дар ас-сульх* — «земля договора» — владения инаковерующих, на которых мусульмане политической власти не имели, но пользовались свободой вероисповедания. Канонические тексты об этих землях весьма разноречивы, поэтому богословы толковали их в зависимости от требований времени.

Религиозная политика на завоеванных территориях, проводившаяся в эпоху раннего ислама, определялась в основном прагматическими соображениями. Перед выбором «меч или ислам» ставились только язычники. В то же время последователи монотеистических религий — хрис-

тиане и иудеи — не стояли перед столь жесткой альтернативой. Они могли стать «покровительствуемой группой», члены которой продолжали уплачивать, как и до арабских завоеваний, подушную подать и при этом сохраняли свое вероисповедание. От подушной подати освобождались принявшие ислам. Некоторые мусульманские правители не поощряли переход новых подданных в ислам, поскольку это приводило к сокращению поступлений в государственную казну.

Мусульманские теоретики на протяжении веков разрабатывали нормы взаимоотношений между мусульманами и немусульманами в период войны и в мирное время. Был составлен свод правил, связанных с освобождением от ведения джихада. От участия в войне за торжество веры освобождались люди, не имевшие необходимой экипировки и вооружения, выдающиеся религиозные авторитеты, те, кто не заручился согласием родителей на участие в джихаде, должники, не получившие разрешения кредиторов. Правила джихада ограничивали действия муджахидов в стане противника. Во время джихада запрещалось убивать женщин и несовершеннолетних, если те не сражались против мусульман. Некоторые ранние мусульманские богословы считали убийство военнопленного актом недозволенным или по меньшей мере достойным порицания. Существует правило временного покровительства, относящееся к немусульманам. Оно обеспечивает неприкосновенность их жизни, свободы и имущества и распространяется в основном на иностранных послов, а также на купцов и тех, кто прибывает в «земли ислама» с целью ознакомления с мусульманским вероучением.

Свод правил, касающихся концепции джихада и регулирующих взаимоотношения мусульман с внешним миром, составил базу «исламского международного права». Противоречивые толкования исламской концепции войны и мира предоставляют возможность санкционировать противоположные по своему характеру явления в жизни мусульманских государств. В колониальную эпоху идеи джихада использовались в качестве идеологического обоснования противодействию экспансии Запада. В настоящее время лозунг торжества ислама с помощью джихада во всемирном масштабе используется только отдельными фундаменталистскими группировками экстремистского толка. На сегодняшний день многие мусульманские идеологи все больше отдают предпочтение значениям джихада, не связанным с войной. Джихадом называют усилия по осуществлению программ социально-экономического развития и укрепления национального суверенитета. Созидательные мирные аспекты джихада выдвигаются на первый план, когда стоит вопрос о мирном решении конфликтов, борьбе за разоружение и международную безопасность.

Массовые религиозно-политические движения на мусульманском Востоке в XVIII—XX вв.

В Новое время ислам продолжал играть роль действенного регулятора общественной жизни.

Ваххабитское движение. Идеи возврата к «золотому веку» раннего ислама вдохновляли религиозные движения протеста различной социально-политической направленности. В середине XVIII в. в Аравии возникло ваххабитское движение, сыгравшее большую роль в жизни мусульманского мира. Свое название оно получило по имени аравийского богослова Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба (1703/4—1792), который разработал религиозное учение, вдохновленное ханбалитскими идеями. Оно не содержало принципиально новых догматов и было обращено в прошлое, к истокам мусульманской цивилизации, к примерам жизни пророка Мухаммада и его первых ревностных последователей. Однако ваххабитская проповедь обладала резкой политической заостренностью. Религиозному многообразию, царившему в Аравии, основатель ваххабизма противопоставил доктрину строгого *таухида* — единобожия, которая рассматривалась как ось ислама. Руководствуясь принципом «нет никого, кто был бы достоин возвеличения или поклонения за исключением Аллаха», ваххабиты считали основателя ислама обыкновенным человеком, который не может быть объектом обожествления. К числу «неугодных Аллаху» религиозно-догматических новшеств ваххабиты причисляли культ святых и паломничество к местам их захоронений, идолопоклонничество, магию, колдовство и другие пережитки языческих верований. Возрождая в исламе линию крайней непримиримости, выработанную ханбалитами, их идейные наследники — ваххабиты — призвали вернуться к Корану и «неповрежденной» Сунне, очистить первоначальную «истинную» религию от последующих наслоений. В европейской литературе ваххабитов нередко называли «пуританами» или «протестантами» ислама. Подобное сравнение ваххабизма с европейскими течениями средневековой Реформации осуществлялось по чисто формальному признаку, и можно говорить лишь о внешнем сходстве двух явлений, совершенно различных по своему общественно-политическому содержанию.

Ваххабиты осуждали роскошь, алчность и ростовщичество, воспевали культ бедности и проповедовали «братство» мусульман и их единение под знаменем своего учения. Ваххабизм призывал к «священной войне» против неверных, объявляя отступниками всех, кто не примкнул к ним. Ваххабизм отличал крайний фанатизм в вопросах веры и экстремистский подход к борьбе со своими противниками. Ваххабитская проповедь была прежде всего направлена против официального «отуречен-

ного» ислама, олицетворявшего господство турок-османов в исконно арабских землях. К числу своих непримиримых противников ваххабиты относили османских наместников-«узурпаторов» и их султана, незаконно присвоившего себе титул халифа, а также «отступников» персов-шиитов. Антитурецкая направленность ваххабизма имела своей конечной целью изгнание турок и объединение всех арабских территорий под знаменем «чистого» ислама.

Успех ваххабитскому учению обеспечил союз Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба с представителями рода Саудидов — правителями негджийского княжества ад-Даръийя (Центральная Аравия). Учение Мухаммада ибн Абд аль-Ваххаба стало идейной платформой борьбы за объединение Аравии под эгидой Саудидов, а впоследствии официальной доктриной первого Саудидского государства (1745—1818). В наши дни ваххабизм служит основой официальной идеологии Саудовской Аравии, а его последователи проживают в арабских эмиратах Персидского залива, а также в ряде азиатских и африканских стран.

Движение под руководством Абд аль-Кадира в Алжире. Исламские теократические идеалы стали знаменем антиколониальной борьбы алжирского народа в XIX в. Движение против французских захватчиков, принявшее форму джихада, возглавил Абд аль-Кадир (1808—1883). Он был провозглашен примкнувшими к нему племенами «повелителем правоверных», а созданное им государство представляло самодержавную теократическую монархию. Высокий престиж Абд аль-Кадира среди подданных основывался не только на его выдающихся личных качествах, в том числе воинской доблести, но и на его авторитете шерифа (потомка пророка Мухаммада) и суфия. Его поведение было безупречно мусульманским, а его религиозный энтузиазм вызывал восхищение сторонников. Абд аль-Кадир стремился придать своей власти законный характер, опираясь на авторитет Корана, шариата и исламских духовных лиц. Своей главной задачей он считал справедливое управление мусульманским сообществом на основе исламского божественного закона и противодействие тем, кто покушается на его интересы. Вместе с тем эмиру-теократу не были присущи религиозный фанатизм и клерикальная ограниченность. Среди его сановников были иудеи и христиане. Значительную опору в противодействии французам Абд аль-Кадир нашел в суфийских братствах, имевших прочные позиции в Алжире. Сам он принадлежал к влиятельному братству кадирийя. К концу 40-х годов XIX в. Абд аль-Кадир осуществлял управление 2/3 территории Алжира, им были созданы регулярная армия, высший совещательный орган, включавший религиозных лидеров, совет министров, введен единый исламский налог — закят, единое законодательство, основанное на шариате, и новое административное устройство. Большое внимание в го-

сударстве Абд аль-Кадира уделялось религиозному образованию. Были запрещены роскошь в одежде, ношение золота и серебра, употребление вина и табака, азартные игры. Эти меры соответствовали морально-этическим принципам суфизма — скромности, религиозным добродетелям, воздержанию и аскетизму. Хотя Абд аль-Кадиру не удалось преодолеть сопротивления ряда суфийских братств, оспаривавших его главенство, тем не менее, именно исламский фактор стал ключом к успеху возглавленного им движения, необходимой связью между идеей сопротивления французам и идеей внутреннего сплочения. Разгром государства Абд аль-Кадира французами, многократно превосходившими его в военной силе и оснащённости, не привел к отделению религиозных чувств алжирцев от идеи антифранцузского сопротивления. Обращение к исламу стало платформой для последующих проявлений национально-освободительной борьбы.

Движение сенуситов. Суфийские идеи в умеренной прагматической интерпретации составили мировоззренческую основу движения сенуситов в Ливии, которое стало заметным явлением в истории Северной Африки в XIX в., связанным с противодействием европейскому проникновению. Появление сенуситского движения связано с деятельностью выдающегося исламского религиозного и политического деятеля Нового времени Мухаммада бен Али ас-Сенуси (1786—1859). В 1837 г. он основал в Мекке суфийское братство, а с 1843 г. развернул широкую деятельность на западе Ливии — в Киренаике, ставшей плацдармом распространения идей сенуситов в северных и центральных районах Африки.

На формирование учения ас-Сенуси значительное влияние оказало его детальное знакомство с суфизмом, в том числе с трудами средневекового теоретика исламского мистицизма Абу Хамида аль-Газали. Определенное воздействие на ас-Сенуси оказало знакомство с учением и опытом государственного строительства ваххабитов. Провозглашаемый сенуситами теократический принцип правления сочетался с призывом объединения мира ислама перед растущей опасностью проникновения западных держав. Рядовым членам братства запрещалось вступать в контакт с христианами. Высшим проявлением мусульманского благочестия считался джихад, однако он толковался как крайнее средство противостояния иноверцам. Рассматривая суфийский путь нравственного самоусовершенствования и приобщения к «тайне Пророка» как основополагающий для каждого верующего, ас-Сенуси при этом считал, что период уединения и отдаления от внешнего мира может быть достаточно кратковременным, и суфий должен проявлять свои добродетели в практических делах на благо своего братства. Под явным влиянием ваххабизма сенуситы отвергали всяческие проявления роскоши. Они пори-

цали ношение шелковой одежды, драгоценностей, а также занятия музыкой, пением, употребление кофе и табака. Мистические радения сенуситов носили умеренный характер и не предполагали достижения экстатического состояния. В организационном отношении сенуситское братство представляло собой множество дервишских обителей — *завий*, число которых только на территории Ливии в последней трети XIX столетия достигло 100. Завии сенуситов представляли собой религиозные центры, которые выполняли также административные, военные и культурные функции. После кончины ас-Сенуси братство возглавил его сын Мухаммад аль-Махди (с 1859 по 1902 г.). При нем братство получило окончательное организационное оформление и достигло своего расцвета. Сенуситы, господствовавшие в Киренаике, развили успешную миссионерскую деятельность во внутренних районах Африки. Несмотря на острые идеологические разногласия, сенуситы поддерживали мирные союзнические отношения с Османской империей. В 1902 г. во главе братства встал Ахмад аш-Шариф, племянник аль-Махди (ум. 1933). При нем сенуситы были втянуты в войну с Италией, которой удалось окончательно подчинить себе Ливию лишь в начале 30-х годов. В 1951 г. после обретения Ливией независимости вождя братства Идриса ас-Сенуси провозгласили ее королем. С приходом к власти Муамара Каддафи (1969) позиции сенуситов в Ливии были подорваны.

Махдистское движение. Последним крупным проявлением мессианства на арабском Востоке в Новое время стало махдистское движение в Восточном Судане, развернувшееся в конце XIX в. Национально-освободительное движение против европейских колонизаторов и турко-египетского владычества возглавил Мухаммад Ахмад ибн Абдалла (1834—1885), провозгласивший себя в 1881 г. ожидаемым мусульманами спасителем — махди. Он выступил с призывом «очистить» религию, «оскверненную годами владычества турок», вернуться к исламу времен пророка Мухаммада, на родство с которым он претендовал. Махди назначил себе четырех заместителей — халифов, подобно четырем «праведным халифам», правившим мусульманской общиной после Мухаммада. В проповедях Мухаммада Ахмада шиитское учение о мессии сочеталось с возрожденческими идеями, мистические умонастроения переплетались с эгалитаристскими требованиями всеобщего равенства и братства. Махди призвал к простоте нравов, граничащей с аскетизмом, осудил культ святых. Считая истинными источниками веры Коран и предания о пророке Мухаммаде, последователи махди признали в качестве «священных книг» прокламации своего руководителя и сборник молитвенных упражнений для мистических радений («Ратиб»). После смерти махди делались попытки составить житие самого Мухаммада Ахмада. Махди кардинально видоизменил систему пяти «столпов ве-

ры», увеличив их число до шести и заменив часть на новые: 1) пятикратная молитва; 2) джихад; 3) повиновение божественной воле, подчинение приказам Аллаха (интерпретировалось как исполнение приказов махди, считавшегося полномочным представителем Бога на земле); 4) шахада — свидетельство веры в Бога и посланническую миссию пророка Мухаммада — в расширенном варианте. К традиционной формуле «нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммад посланник Аллаха», добавлялась фраза «а Мухаммад Ахмад ибн Абдалла — махди Аллаха и преемник его посланника»; 5) рецитация Корана; 6) рецитация «Ратиба». Махди запретил иносказательное толкование Корана, изучение теологии и приказал сжечь книги религиозного содержания.

Махдистское законодательство, основанное на Коране и шариате, непрерывно пополнялось за счет указов и постановлений, со временем принимавших силу законов. Суннитские религиозно-правовые школы были отменены. Судопроизводство в махдистском Судане базировалось помимо Корана и Сунны на прокламациях и указах махди. Наиболее тяжкими преступлениями, каравшимися смертной казнью, были богохульство, сомнение в божественной миссии Мухаммада Ахмада и критика его полномочных представителей — халифов. Махдистское учение оказалось достаточно эффективным, чтобы стать идейной платформой народного восстания, которое привело к независимости Восточного Судана и образованию централизованного теократического государства. После смерти махди его преемником стал халиф Абдалла. Над прахом махди был воздвигнут величественный мавзолей, куда было предписано совершать паломничество взамен традиционного хаджа в Мекку. Махдистское государство просуществовало 14 лет в условиях почти полной изоляции и пало под напором Англии и Египта. Махдистское учение в интерпретации Мухаммада Ахмада, синтезировавшее мессианские проповеди и мистико-аскетические идеалы, получило широкий резонанс в мусульманском мире.

Движение бабидов. На реформированном варианте шиизма базировалось религиозно-политическое движение бабидов в Иране (середина XIX в.), которое вылилось в мощные восстания против шахских властей и диктата духовных лиц. Бабидами называли себя последователи учения, сформулированного Али Мухаммадом Ширази (1819—1850), который объявил себя в 1844 г. *бабом* — «вратами», через которые «скрытый» имам общается со своим народом. Позднее он провозгласил себя махди — провозвестником и устройтелем царства справедливости на земле. Баб был обвинен в инакомыслии и казнен властями в 1850 г. Свое учение он изложил в труде «Байян», который, по убеждению автора, был призван заменить Коран. Али Мухаммад строил свою теорию, отталкиваясь от идеи цикличности развития человеческого общества,

когда каждый цикл знаменует вступление человечества в более совершенную стадию. Баб признавал пророками предыдущих эпох и передатчиками священного писания Моисея, Иисуса и Мухаммада. Себя он видел новым пророком, призванным донести до людей новые законы и установления, облегчить участь человечества. Установления шариата были признаны им недействительными. Учение Баба отличала общая гуманистическая и демократическая направленность. В философском плане основу бабидского учения составляла шиитская трактовка идеи пришествия махди. Развивая идеи равенства и социальной справедливости, являвшиеся яркой чертой учения Баба, его последователи подняли серию восстаний, потрясших Иран в 1848—1852 гг. Участники народного движения выступали с требованиями гарантий прав личности, равноправия, отмены существующих законов и ликвидации крупной частной собственности. После подавления восстаний многие бабиды эмигрировали из Ирана. В Багдаде бабидская община распалась на две группы, объединявшие последователей двух ближайших учеников Баба. Одна группа оказалась нежизнеспособной, тогда как вторая — бехаитская, которую возглавил Али Беха-улла, породила новое религиозно-этическое учение космополитического характера, полностью отошедшее от ислама. Штаб-квартира бехаитов расположена в Хайфе (Израиль).

Религиозно-философские и теологические воззрения в реформаторском движении. Коренные изменения в традиционном мусульманском обществе, связанные с зарождением в его недрах буржуазных отношений, интенсификация всесторонних связей с Европой обусловили проникновение и усвоение новых идей, стимулировали эволюцию общественной, в том числе религиозной мысли. Процессы становления просветительства, пробуждение национального самосознания происходили под непосредственным воздействием ислама. Сохранение исламской идеологии как господствующей в массах предопределило религиозную окраску различных по своему содержанию и ориентации идейно-политических течений. В силу объективных причин ислам явился одной из форм идейного обоснования противодействия европейской экспансии на мусульманский Восток.

В середине XIX в. в наиболее развитой части арабского мира (Египет, Сирия, Ливан) начался период культурного подъема, получивший название арабское Возрождение (*Нахда*). Его идеологи стремились синтезировать элементы восточной и западной цивилизаций, ставя во главу угла задачу возрождения «славного арабского наследия», былого могущества арабов в экономической, политической и культурной сферах. В идеологических процессах, характерных для арабского Возрождения,

особое место заняло религиозное направление, представленное исламским реформаторством.

Реформаторское движение зародилось на рубеже 70—80-х годов XIX в. в Египте и позднее распространилось как на Востоке, так и на Западе арабо-мусульманского мира. Формально реформаторы выступили с консервативных позиций под лозунгом возрождения ислама в первоначальной чистоте, призывали к освобождению вероучения от накопленных за века искажений и наслоений. В действительности, провозгласив идею «очищения» ислама и возвращения его к прежнему величию, они, по существу, отбросили средневековое традиционалистское понимание ислама и встали на путь его активного приспособления к требованиям зарождавшихся новых общественных отношений. Первым крупным деятелем реформаторского движения, разработавшим его исходные положения, был известный мусульманский деятель Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1839—1897). Выдвинутые им религиозно-философские идеи развил в законченную и стройную систему один из его учеников, выдающийся теолог и правовед из Египта Мухаммад Абдо (1849—1905). Абдо имел единомышленников и последователей в различных уголках мусульманского мира.

Идеологи реформаторского движения утверждали, что фундаментальные положения ислама актуальны для всех исповедующих его народов на все времена. Вместе с тем они выступили за ревизию тех традиционалистских интерпретаций ислама, которые в результате общественной эволюции подлежали качественному изменению или устранению. Мусульманские реформаторы, возрождая средневековую мутазилитскую традицию, утверждали, что вера должна основываться на внутреннем убеждении каждого верующего в обоснованности доказательств существования Бога. В противоположность доктринальной нетерпимости традиционалистов, настаивавших на принятии постулатов веры без их рационального осмысления, реформаторы выступили за возрождение права на свободное толкование мусульманского священного наследия, за независимость в суждениях относительно религиозных текстов. Примером нового рационалистического толкования священной книги мусульман стал фундаментальный труд Мухаммада Абдо «Толкование Корана».

Особое место в творчестве реформаторов заняла проблема уяснения места человека в мире и роли познания в постижении Бога и созданного им мироздания. Они отстаивали способность человека познавать окружающий мир, его право на активное овладение реальностью бытия. Реформаторы выступили против фаталистических суждений, апеллируя к мутазилитской доктрине, исключавшей абсолютный характер божественного предопределения. По их убеждению, человек обладает свобо-

дой волеизъявления как естественным присущим ему качеством и несет ответственность за свои поступки. Такая трактовка проблемы свободы воли, по существу, была направлена на пробуждение веры в человеческие силы. Абдо призывал мусульман «отказаться от бездействия и не только опираться на гордость за свое великое прошлое, но и строить свое настоящее и будущее».

Рационализм концепции реформаторов определил значительную гибкость их подходов к фундаментальной проблеме взаимоотношения веры и знания. Они признавали правомочность научно-философского знания, считая, что знание наряду с верой явилось результатом божественного откровения. Реформаторы уделяли значительное внимание доказательствам того, что ислам содержит в себе все посылки для научного исследования. Они утверждали, что Коран определяет широчайшие возможности познания, и только неверное понимание духа и сути ислама приводило к отрицанию пользы научного знания. С помощью индиксаторного толкования священных текстов реформаторы стремились доказать, что в Коране содержатся указания на законы эволюции природы и общества, на современные достижения человеческой мысли.

Совершенство и универсальность ислама предопределили, по их убеждению, его моральное превосходство и особо прогрессивный характер по сравнению с другими теологическими системами. С этих позиций реформаторы полемизировали с теми европейскими учеными, которые квалифицировали ислам как косную архаичную религию, играющую роль тормоза на пути поступательной эволюции арабо-мусульманской цивилизации, и объявляли мусульманский мир обреченным на вечную отсталость.

Определяя свое отношение к современной европейской науке, идеологи реформаторства отвергли присущее исламскому традиционализму негативное отношение к новшествам в целом и «инорелигиозным» в частности. Реформаторы считали непредосудительным заимствование западного научного и технического опыта для возрождения мусульманского Востока при условии учета специфики его общественного развития. Мусульманские реформаторы в своем стремлении сохранить и укрепить религиозную убежденность в современном им обществе признали за человеком право на самостоятельные поступки, освящали авторитетом ислама свободный научный поиск. Тем самым они объективно способствовали подрыву исключительности теологического взгляда на мир.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям сопровождался переосмыслением исламских ценностей, связанных с политической сферой, и прежде

всего с идеей исламского единения как метода разрешения общественно-политических проблем мусульманского Востока.

В последней четверти XIX в. была сформулирована концепция пан-исламизма, опиравшаяся на представления о единстве и солидарности всех членов мусульманской общины и утверждавшая необходимость объединения мусульман в рамках единого теократического государства. В основу этой доктрины был положен тезис о руководящей роли ислама как в духовной, так и в общественной жизни мусульманского Востока. Наиболее последовательное выражение идеи исламского единения получили в творчестве Джамаль ад-Дина аль-Афгани, одного из основателей панисламизма. Он рассматривал ислам как единую идейную платформу, способную сплотить мусульман в борьбе против экспансии колониальных держав и вселить в них уверенность в возможность возрождения. Объявляя приверженность религии выше любой другой приверженности, в том числе национальной, аль-Афгани вместе с тем поддерживал идеи национализма, признавал их значимость в борьбе против иностранного засилья. В то же время многие мусульманские идеологи противопоставляли панисламизм буржуазному национализму, который трактовался как идеология западного образца.

Лозунги реформаторов вдохновляли многих общественных и политических деятелей мусульманского Востока. Вместе с тем отсутствие в этом движении организационного единства, узость социальной базы и секуляризация общественно-политической жизни привели к его оттеснению на второй план. Появившаяся в XX в. обильная литература, выполненная в русле реформаторства, не отразила качественных изменений в концепции «обновленного» ислама. В то же время выработанные реформаторами рационалистические подходы к оценке священных исламских текстов широко распространились среди современных мусульманских теологов.

Ислам в современном мире

Сохранение за религией в значительной части арабо-мусульманского мира доминирующей роли в формировании духовного климата, глубокое внедрение в повседневную жизнь стереотипных религиозных нормативов и установок в значительной мере определили специфику ситуации, характеризующейся менее динамичным по сравнению с Европой развитием философской мысли (с XIV в.). Оригинальная философская мысль, возникшая на Ближнем и Среднем Востоке в раннее Средневековье, достигла апогея к XII столетию, однако затем наступает иссякание творческих потенций средневековой философской мысли арабо-мусульманского региона.

Возрождение интереса к средневековой мусульманской философии, к традициям рационализма произошло во второй половине XIX в., ознаменовавшейся коренной ломкой традиционных структур восточного общества. Арабская общественность ознакомилась с публикациями трудов виднейших философов и теологов Средневековья. Представители различных идейных направлений на мусульманском Востоке, обратившиеся к изучению духовного наследия, придавали большое значение критике европоцентристских толкований значимости арабской культуры, философии и религии, попыток отрицать самобытность арабо-мусульманской мысли.

Интерпретация духовного наследия мусульманского мира в настоящее время является предметом идейной полемики и острых дискуссий.

Многие мусульманские теологи и религиозные деятели традиционалистской направленности отстаивают безусловный приоритет религиозной и культурной самобытности арабов. Они сводят понятие духовных ценностей прошлого к исламской религии и призывают к возрождению «подлинного» ислама времен его основателя — пророка Мухаммада, исходя из тезиса, что «наследие повторяет себя». Наследие ислама, по мнению традиционалистов, не может являться предметом научно-исторических исследований. Они настаивают на строгом следовании выработанным в эпоху Средневековья традиционным подходам к сакральным текстам, подчеркивают незыблемость традиции прошлого и непрекаемость мнения религиозных авторитетов. Для их позиции характерно резко критическое отношение к рационалистическому анализу религиозных догматов. Традиционалисты отвергают учения средневековых арабо-мусульманских мыслителей, ориентировавшихся на античные модели философствования, как явление, коренным образом чуждое исламу, или дают этим учениям религиозно-теологическое толкование.

Оппоненты теологов традиционалистского толка, в том числе светские, видят в наследии прошлого — и в религиозном, и в философском — действенный фактор, положительно влияющий на эволюцию общественно-политической мысли и сознание людей. Они стремятся выявить в средневековой арабо-мусульманской мысли те рационалистические тенденции, которые, по их убеждению, наиболее созвучны современности. Особая роль отводится каламу, и прежде всего его мутазилитской школе. В качестве выдающихся достижений мутазилитской традиции отмечают признание решающей роли разума в процессе познания, оценка разума как высшей инстанции при решении мировоззренческих, в том числе религиозных, вопросов, утверждение свободы человеческой воли, призыв к активной созидательной деятельности. Распространение антиавторитарных и антидогматических установок различных школ калама, призывавших подвергать сомнению религиоз-

ные постулаты, наряду с широкомасштабной просветительской деятельностью средневековых мыслителей признаются актуальными для современности способами воспитания в людях критического нестандартного мышления.

При поисках путей культурного возрождения и идейной консолидации мусульман обсуждается вопрос о значимости суфизма для развития духовной культуры и общественно-политической жизни стран мусульманского Востока, о возможностях использования суфийского наследия при решении проблем современного мусульманского общества. Как и в предшествующие столетия, среди части традиционно настроенных мусульман сохраняется негативное отношение к суфизму как явлению, противоречащему духу и букве ислама, отвергаются присущие суфизму мистический иррационализм, созерцательность и аскетизм. Другую точку зрения отстаивают те, кто причисляет суфизм к исламским ценностям и рассматривает заложенные в нем элементы свободолюбия и морально-нравственного подвижничества как одно из средств пробуждения общественной активности.

Расширение исследований духовного наследия мусульманского мира, направленных на воссоздание реальной картины развития религиозной и философской мысли его народов, знаменует качественно новый этап в развитии философии на арабо-мусульманском Востоке.

Обретение мусульманскими народами независимости поставило перед ними принципиально новые проблемы, связанные с выбором путей социально-экономического и политического развития. В исламском мире появились многочисленные концепции так называемого «третьего пути», отличного как от капиталистического, так и социалистического. Апеллируя к традиции и практике раннеисламской государственности, общественные деятели светской и духовной ориентации выдвигают тезис об «исламском пути» развития как единственно приемлемом для стран распространения третьей мировой религии. На его основе создаются разнообразные концепции «исламского государства», «исламской экономики», «исламского социализма» и т. д., которые в целом представляют собой модернизацию политических и социально-экономических доктрин классического ислама с учетом специфики конкретных стран.

Концепции «исламского государства», получившие распространение в конце 70-х годов XX в., подразумевают воплощение в современных условиях традиционной исламской модели политической организации общества, в рамках которой в разной степени сочетается светская и религиозная власть. Эти теории предлагают практическую реализацию государственно-правовых норм ислама.

Наряду с концепцией «исламского государства» была создана концепция «исламской экономики», провозглашающая в качестве условия «нового экономического порядка» осуществление зафиксированных в Коране принципов социальной справедливости, обеспечение интересов собственников и государства в целом, признание роли государства как важного фактора в регулировании хозяйственной жизни. Теоретики «исламской экономики» считают, что установлению социальной справедливости способствуют такие исламские нормы, как закят, садака (добровольная милостыня), запрещение ростовщичества, осуждение чрезмерного накопительства. Конкретно эти идеи воплотились в создании исламских беспроцентных банков и страховых компаний, в программах образования «мусульманского общего рынка», «исламской валютной зоны». Отдельные положения теории «исламской экономики» находят отражение в законодательствах Саудовской Аравии, Ирана, Ливии, Пакистана и других стран.

Идеи и лозунги «исламского социализма», разрабатывавшиеся наиболее активно в 50—70-е годы XX в., являются неотъемлемым компонентом политических движений различной социальной направленности. «Исламский социализм» предполагает синтез традиционных исламских постулатов и демократических принципов Запада, основывается на положении о том, что социалистические идеи заложены в Коране и осуществлялись на практике еще во времена пророка Мухаммада и ее преемников.

Современное состояние религиозной активности в мусульманском мире отражает преемственность идей панисламизма колониальных времен с движением «исламской солидарности». Концепция «исламской солидарности» как наиболее гибкая форма осуществления идей межгосударственного единства на религиозной основе обрела свое практическое воплощение в деятельности мусульманских международных организаций. Первая организация такого типа — «Всемирный исламский конгресс» — возникла в 1926 г. В настоящее время значительным влиянием обладают сформированная в 1962 г. «Лига исламского мира» и наиболее представительное международное объединение на правительственном уровне «Организация исламская конференция» (основана в 1969 г.).

Панисламские идеи питали и продолжают питать мировоззренческие платформы фундаменталистских религиозно-политических организаций, ориентированных на строжайшее следование исламским ценностям во всех областях жизни. Среди них выделяется «Ассоциация братьев-мусульман», возникшая в Египте в 1928 г. и распространившая свое влияние по всему мусульманскому миру. Она прошла путь от благотворительной и просветительской до политической организации, ак-

тивно использующей методы террора как средство борьбы. В основе идеологии «Братьев-мусульман» лежит восприятие ислама не только как религиозной, но и как совершенной социально-политической системы. Идеологи этой организации утверждают, что исламскому миру необходимо освободиться от влияния европейских моделей развития, культурных установок и идеологий, противоречащих духу ислама, и привести общественную жизнь в полное соответствие с нормами Корана и шариата. Политический идеал движения «Братьев-мусульман» сформулирован в лозунге: «Аллах — наш Бог, Пророк — наш вождь, Коран — наша конституция, джихад — наш путь, смерть во славу Аллаха — наше высшее стремление». В ходе дифференциации исламского фундаменталистского движения, основанного на идеологии «Ассоциации братьев-мусульман», произошла существенная эволюция политических установок и формирование его умеренных и экстремистских направлений. На современном этапе ислам сохраняет свои позиции как действенного фактора общественной и политической жизни, выполняет функции мировоззренческой и социально-культурной системы для своих приверженцев.

Ислам в России и странах СНГ

Русь столкнулась с народами, исповедующими ислам, вскоре после его выхода за пределы Аравийского полуострова. Более близкие контакты были установлены в эпоху татаро-монгольского нашествия, после принятия Золотой Ордой ислама, а затем в русско-турецких войнах и войнах с Ираном. Роль ислама учитывалась в ходе присоединения Поволжья, Кавказа, Средней Азии к России. Территории Российской Империи, населенные исламскими народами, стали ее важной составной частью.

К XIX в. в России сформировалась развитая и продуктивная традиция изучения ислама и исламской культуры. В мусульманских регионах России развивалась религиозно-общественная мысль, ставшая частью мирового исламского наследия. Заметную роль на рубеже XIX—XX вв. сыграли деятели джадидизма — исламского просветительского и реформаторского движения, идеологи которого, например, Исмаил Гаспринский, Шихаб ад-Дин Марджани, занимали лояльные по отношению к России позиции.

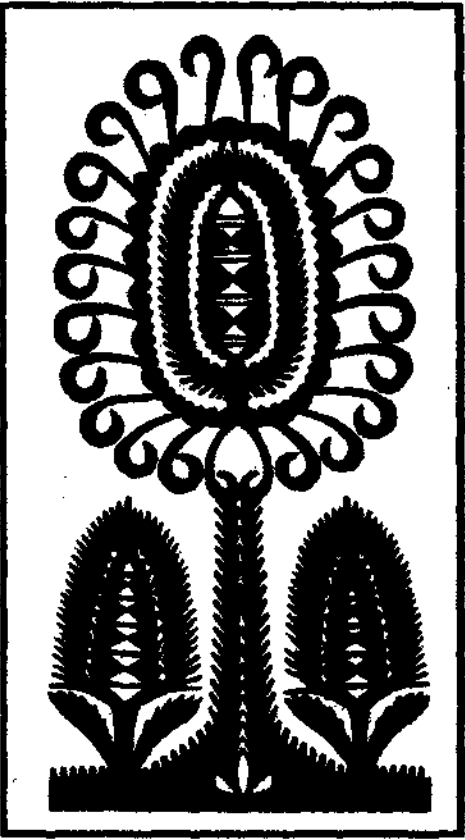
К настоящему времени для России ислам является религией существенной части ее населения (по различным данным от 12 до 20 млн. человек). Ислам представляет собой господствующую религию ряда государств СНГ (Узбекистан, Таджикистан, Туркменистан, Кыргызстан, Азербайджан, Казахстан), которые в научной литературе получили на-

звание исламских государств Средней Азии и Закавказья. Многие страны, границы которых прилегают к России, являются мусульманскими.

Зона ислама в России представлена территорией Поволжья и Приуралья с татарским и башкирским населением, Северным Кавказом, рядом районов Сибири. Значительные мусульманские общины находятся во многих областях европейской части России. Мусульмане составляют в России немногим более 8 % населения, по большей части они представлены не мигрантами, а коренными жителями. Оживление религиозной жизни в мусульманских районах СССР в преддверии его распада сопровождалось процессом реисламизации, получившим мощный импульс с дезинтеграцией единого союзного государства. Этот процесс также затронул мусульманские народы самой России. Характер процесса реисламизации определяется степенью приобщенности к исламу тех народов, которые его исповедуют. Те, кто принял ислам давно, например, татары, обладают развитой религиозной культурой и знанием шариата. Для них реисламизация сводится прежде всего к попыткам использовать накопленный за века религиозный опыт и восстановить утраченные позиции ислама. Другие народы, приверженные в прошлом в большей степени обычному праву, нежели шариату, обладали ограниченными знаниями о религии, третьи сохраняли свою приверженность исламу по традиции. При этом обрядовая сторона ислама доминирует над проблемами догматики, усвоение которой представляет сложный и долговременный процесс. При таких условиях лидеры мусульманских общин отдают приоритетное внимание исламскому просвещению и широкому распространению знаний об исламе. Ислам в определенном смысле противостоит конфликтам в их местных проявлениях. Однако ему не удалось преодолеть дезинтегрирующие тенденции в общинах. Одновременно ислам используется в целях этнической консолидации. Большинство российских мусульман принадлежит к тюркским народам, проявляющим определенное желание к сближению между собой и с близкими себе народами из СНГ и дальнего зарубежья. Основная часть мусульманского населения России — татары. Второе место среди мусульман Российской Федерации по численности занимают башкиры.

В дореволюционную эпоху у народов Российской империи существовали различия между так называемым «официальным» и народным исламом, основанным на синтезе классических исламских ценностей и религиозных представлений с элементами доисламских верований и культов. Эти различия сохранились в советскую эпоху. Значительную роль в жизни исламских народов продолжают играть суфийские братства, которые представляют собой не только мощную религиозную, но и социально-политическую силу.

События в мусульманском ближнем и дальнем зарубежье оказывают непосредственное воздействие на ситуацию в исламских регионах России. Иногда руководство республик с мусульманским населением стремится занять самостоятельную позицию, расходящуюся с позицией центральных властей России. В целом исламский фундаментализм не получил широкого распространения на территории России и республик СНГ, однако тенденция к политизации ислама сохраняется. На территории России официально действует Партия исламского возрождения. Наиболее развита тенденция к политизации ислама в некоторых республиках Северного Кавказа, однако в большинстве случаев речь идет об апеллировании к исламу определенных политических сил националистической направленности. Новые реальности общественно-политической и культурной жизни общества оказывают большое влияние на ислам. За последнее время наблюдается рост числа мечетей, расширение сети мусульманских школ и медресе, академий и институтов, увеличение числа исламских изданий и т. д. Концепция России как светского многонационального и поликонфессионального государства предполагает обеспечение равных прав всем национальным группам и религиозным общинам, предоставление им свободы конфессиональной деятельности.



СОВРЕМЕННЫЕ НЕТРАДИЦИОННЫЕ РЕЛИГИИ И КУЛЬТЫ

История человечества хранит свидетельства появления, распространения и исчезновения бесконечного числа религий и систем верований. Каждое из новых религиозных объединений представляет собой своеобразную субкультурную общность, в которой особым образом преломляются наиболее острые проблемы сегодняшнего дня и даются ответы на вопросы времени, убедительные для приверженцев этих религий.

«Нетрадиционные культы», «неорелигии», внеконфессиональные, неканонические верования, «альтернативные культы» — так обозначают религиозные движения, получившие распространение в США и Европе в 60—70-е годы XX в., а затем в России.

Причины, по которым люди примыкают к новым религиозным движениям, и причины, по которым они остаются его членами, бывают разными. Они зависят от общественно-политической и духовной атмосферы общества, состояния каждого индивида, его готовности и способности отозваться на то, что данное религиозное движение ему предлагает. Привлекательность того или иного религиозного новообразования может возникнуть от того, что здесь новичок надеется наполнить свою жизнь смыслом, избавиться от чувства неуверенности. Молодежи может импонировать вызов движения обществу, суровое осуждение мирских пороков. На фоне социального конформизма традиционных верований подобные осуждения порой воспринимаются как проявление искреннего желания изменить мир к лучшему.

Классификация и особенности новых религиозных движений

В отечественном и зарубежном религиоведении нет общепризнанной типологии новых религиозных движений. Во многом это объясняется трудностями, возникающими при выделении сущностных призна-

ков огромного многообразия вероучений, способов их функционирования, отношения к миру новых религиозных образований.

Новые религиозные движения называются новыми, поскольку в своей настоящей форме большинство из них возникло после Второй мировой войны в государствах Востока, в США, странах Западной Европы. От традиционных верований новые религиозные движения отличаются нововведениями, существенно расходящимися с вероучительными установками исторических религий. Вероучительная и обрядовая новизна обуславливаются обстоятельствами возникновения конкретного типа нового религиозного образования, наличием квалифицированных теологов. Как правило, уже в первоначальных заявлениях основателей или авторитетных лидеров новых религиозных движений сообщается о радикальной новизне учения, видоизменяющего или отвергающего вовсе вероучительные доктрины традиционных религий, и даже если вероучение религиозного новообразования заимствовано из разных источников, оно провозглашается уникальным, никогда ранее не существовавшим. Настойчивое подчеркивание неповторимости основ исповедания порой сочетается с признанием принадлежности к той или иной традиционной религии или конфессии. Так, приверженцы Международного общества сознания Кришны считают себя последователями одного из направлений индуизма. В то же время отмечается, что «А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада (Шрила Прабхупада) принес на Запад в 60-е годы нашего века древнюю традицию бхактислужения Богу с любовью и преданностью»¹.

Последователи новых религиозных движений — верующие первого поколения. В отличие от них традиционные религии исповедуют многие поколения народов данной страны, региона, нации и т. д. При этом приобщение к вере происходит постепенно — через семейное воспитание, культурные и национальные традиции, образование. В более широком плане приобщение к традиционным религиям выступает как составная часть социализации личности, включения человека в многообразные связи и отношения.

1. По содержанию вероучительных доктрин значительная часть новых нетрадиционных религий может быть отнесена к неохристианским течениям — «Церковь Христа», «Новоапостольская церковь», многочисленные группы харизматической направленности. Лидеры этих групп заявляют о «новом прочтении» христианства, полученном ими в результате озарения или откровения.

¹ Матвеев И., Сидоров И., Яковлев Р. Ведическая традиция в России. М., 1997. С. 13.

2. **Неоориенталистские объединения** — «Международное общество сознания Кришны», «Брахма Кумарис», «Миссия Божественного Света», «Ананда Марга». Объединения такого типа ведут свою родословную с Востока, модернизируя различные варианты индуизма, буддизма.

3. **Синкретические и универсалистские движения** — «Церковь объединения», «Вера Бахаи», «Саентологическая церковь», «Аум Синрике». Одни из данных движений призывают к объединению всех церквей и всего человечества, другие претендуют на открытие тайн психики.

4. **Оккультно-мистические учения и школы Нью Эйдж (Нового Века)**. Они представлены внушительным конгломератом самых разнообразных групп, вероучительные доктрины которых не имеют жестких формулировок и обязательных ритуалов. Последователи движения «Нового Века» разделяют представления восточных религий о безличности Бога, божественности человека. Особое место занимает учение о близости рождения «Нового Века», которое связывается с приходом Спасителя.

5. **Неоязычество**. К новым религиозным движениям данного типа принадлежат группы, выступающие за возрождение дохристианских верований как основы гармонического взаимодействия с природой и обществом. Ближе всего к язычеству стоит направление, у истоков которого — Порфирий Корнеевич Иванов.

6. **Сатанинские группы** — «Церковь Сатаны», «Зеленый орден», «Южный крест», «Общество сатаны». В центре доктрины сатанинских культов находится поклонение силам зла. Сатана понимается как личностное существо или как символ, олицетворяющий все темные силы человеческой природы.

В отношении к мирским порядкам новые религиозные движения разделяются на три типа: миротерпимые, мироотвергающие и мироисцеляющие (мироисправляющие). Миротерпимые движения в достаточной мере удовлетворены существующим миром или безразличны к нему. К данной разновидности движений относятся разнообразные тантрические группы. Тантрическая религиозная и мировоззренческая доктрина провозглашается надсоциальной, стоящей выше всех мировых законов и социально-политических установлений. Истинная тантра (от санскритского — хитросплетение, сокровенный смысл) свободна от утопических идей построения идеального общества.

В качестве центрального мотива вероучения мироотвергающей направленности выступает дуалистическая доктрина, согласно которой в мире существуют и борются две силы — светлая и темная, добра и зла. Для движений такого типа характерны «эсхатологическая лихорад-

ка» — постоянная актуализация библейского повествования и событий, предшествующих наступлению конца света. Демонизируя греховный мир, доктрина «Белого братства» осуждает существующие власти, не верящие в миссию «живого Бога» — Марину Цвигун. Мироотрицание так же являлось характерной чертой первых лет существования «Церкви Последнего Завета». Ее основатель Виссарион заявлял о нарастании противоречий между царством силы и царством добра. Умножаются свидетельства торжества дикости и ничтожества. И спасение возможно через восприятие учения Виссариона.

Новые религиозные движения с мироисправляющим (мироисцеляющим) типом отношения к земным реалиям в целом и конкретным порядкам в отдельности обычно акцентируют внимание на устранении различных проявлений насилия, эгоизма, стяжательства. Предлагаются методики повышения интеллектуальных способностей, избавления от наркологической зависимости (Церковь объединения, Саентологическая церковь).

В отличие от традиционных религий приобщение к новым религиозным движениям происходит не постепенно, эволюционно, а внезапно, сопровождаясь резким изменением взглядов, поведения, отношения к родителям. По утверждению неофитов, после обращения в «новую веру» они видят, думают и слышат по-новому. Внезапное обращение представляется единственным способом, позволяющим вступить в религиозное и нравственное пространство.

Внезапность, с помощью которой люди становятся приверженцами новых религиозных движений, побуждает многих усомниться в истинности их религиозных переживаний и предположить, что внезапное обращение возможно лишь в результате воздействия на сознание подопечных. Подобные предположения обычно подкрепляются утверждениями о подчинении новообращенных жесткому и изнурительному распорядку внутри группы, в которой почти не остается личного времени.

Новые религиозные движения характеризуются наличием центральных фигур — основателей этих движений или их лидеров. Создатели движений могут принадлежать к различным социальным и возрастным группам, быть обладателями университетских дипломов или иметь всего лишь школьное образование. Но при всем разнообразии статусных характеристик все они заявляют о своих особых отношениях с божественным миром. Основатели религиозных движений провозглашают себя божествами или их посланцами (мессиями), принесшими в мир новое единственно истинное учение. Признавая за основателями движения эти качества и способности, члены движения признают и их право диктовать своим последователям веру и взгляды на жизнь.

Отмеченные типы отношения новых религиозных движений к миру не являются застывшими, неизменными, раз и навсегда присущими тому или иному религиозному новообразованию. Бескомпромиссное осуждение мирских порядков, отказ от всяких контактов с внешним миром обычно характерны для начальных этапов существования движения. Его основателям и лидерам, как правило, не удастся длительное время поддерживать в движении состояние осажденной крепости, требуется держаться строго обособленно от общества. Переход к компромиссным формам взаимоотношения с окружающей действительностью сопровождается или молчаливым отказом от прежних жестких мироотвергающих формулировок, или мягким их истолкованием. «Церковь Последнего Завета» сегодня избегает высказывать какие-либо суждения относительно предсказанного Виссарионом неизбежного наступления (с точным указанием сроков) различных бед — землетрясений, наводнений и т. д.

В отечественной и зарубежной литературе новые религиозные движения нередко именуются «тоталитарными или деструктивными культами». В качестве основных критериев отнесения религиозных новообразований к тоталитарным и деструктивным обычно выступают: сокрытие истинных целей объединения, полный контроль над сознанием и поведением человека, нанесение серьезного вреда здоровью неофитов, вовлеченных в тоталитарные секты.

Обращение. Членство. Воздействие на индивидуума

Вступлению в новые религиозные движения, как правило, предшествует интенсивный духовный поиск. Его существенным компонентом является «пассивное обращение» в новую веру. Уже на ранних этапах духовного поиска потенциальный последователь нового религиозного движения начинает испытывать разочарование в своих прежних взглядах. И нередко еще до контактов с религиозной группой происходит «пассивное» («интеллектуальное») обращение в новую веру. Находящийся в духовном поиске проявляет интерес к истории и вероучению конкретного религиозного новообразования, читает издаваемую им литературу. Этот период обычно протекает скрытно от родственников и близких друзей. Он становится «видимым» только когда потенциальный новообращенный извещает конкретную группу о желании вступить в нее.

Нетрадиционные религии, не имеющие корней в национальных и культурных традициях, вынуждены использовать разнообразные спосо-

бы рекрутирования последователей. Большинство из этих способов чуждые или неизвестные миссионерской практике традиционных верований. К ним относятся: распространение или продажа вероучительной литературы, рекламных буклетов.

На человека, находящегося в состоянии духовного поиска, производят сильное впечатление бьющая ключом радость и восторженный тон, с которыми миссионеры рассказывают о своей новоприобретенной вере. Сопоставление подобного миссионерского рвения с мирными и спокойными проявлениями веры у последователей традиционных религий нередко приводит к убеждению в том, что присоединившиеся к новым религиозным движениям лучше знают, каков должен быть мир, стараются воплотить в жизнь увлекшую их мечту.

Интенсивность и широта миссионерской активности задаются исходной мировоззренческой установкой любого нового религиозного движения — провозглашением данного движения единственным носителем и выразителем божественной истины. Приобщение людей к этой истине является обязанностью каждого новообращенного. В некоторых религиозных новообразованиях такая обязанность фиксируется в уставах и иных документах.

В рекламных буклетах новых религиозных движений можно встретить не только обещание приобщить к истинной вере, помочь обрести вечное спасение, но и достичь успехов в карьере, улучшить здоровье. В материалах, издаваемых в России японской религиозной организацией «АУМ Синрике», рассказывалось о том, как после усвоения учения Секу Асахары один школьник стал преуспевать в учебе и сумел поступить в престижный университет, другой молодой последователь этой организации стал регулярно выигрывать крупные суммы по лотерее.

Практически в каждой разновидности новых религиозных движений (более или менее оформленной) существуют образовательные и воспитательные программы. Их цель — формирование сильной эмоциональной привязанности «новичка» к группе или общине, обучение новообращенных вероучению и обрядовой практике. Чтобы заслужить доверие, «новичок» на раннем этапе должен тратить все свое свободное время на выполнение различных поручений и предписаний группы и ее лидера. Особо отличившихся переводят на более высокую степень посвящения, продвигают по иерархической лестнице. В некоторых активно действующих религиозных новообразованиях практикуется совместное проживание членов. В таких коммунах устанавливается жесткий распорядок дня: ранний подъем, непродолжительный сон, интенсивное изучение вероучительных книг и наставлений лидера, участие в миссионерских мероприятиях, сборе пожертвований и т. д. Проживающие в

коммуне именуются «полными членами» — работающими в объединении на профессиональной или полупрофессиональной основе. Из них формируется актив движения, в том числе — сотрудники центральных офисов и региональных филиалов.

Последователи некоторых новых религиозных движений называют друг друга братьями и сестрами, а лидеров — отцом или матерью. Атмосфера богослужений и духовной практики привлекает новичка раскованностью, возможностью непосредственного выражения своих чувств и переживаний. Все, что происходило до вступления в общину, кажется жалким, ничтожным, греховным, а после — наполненным счастливым, высоким смыслом. Ослабление тонуса религиозного рвения и ощущения своей принадлежности к постигшим «истину» обычно ведет к сомнению в правильности «выбора религии» и в конечном счете к разрыву с общиной. Для недопущения подобного исхода вводятся в действие процедуры и механизмы «удерживания» обращенных под организационным и духовным контролем общины. Их роль выполняют семинары, беседы, различные формы наказаний и поощрений.

Интегрирование индивида в вероучение и жизненный стиль конкретного нового религиозного движения сопровождается усвоением специального языка, принятого в движении и непонятного непосвященному. Можно составить своего рода словник, включающий сотни терминов — особый жаргон последователей того или иного религиозного новообразования. Именно поэтому при общении с последователями таких групп, как «Белое братство», «АУМ Синрикэ», «Церковь Последнего Завета», может сложиться впечатление, что они твердят какой-то бессмысленный вздор. На этой почве возникают серьезные конфликты вступивших в новые религиозные движения с родителями. Родители зачастую истолковывают непонятный им язык как признак того, что их дети подверглись «промыванию мозгов», превратились в роботов.

Не менее болезненные ситуации возникают при пространственной (географической) изоляции обратившихся в новые религиозные движения от семьи, друзей, работы, прежнего места жительства. В 60—70-е годы в США тысячи отпрысков вполне благополучных и состоятельных семей оставили родительский дом, отправляясь в Непал и Индию, надеясь найти там гуру или наставника. Не менее драматичные ситуации возникали и на территории США, когда сотни и тысячи молодых, в том числе и совсем юных американцев, селились в коммунах, обитатели которых поклонялись «библейскому патриарху» Давиду Бергу.

Новые религиозные движения в США и Западной Европе

В 60—70-е годы XX века нетрадиционные верования захватили различные слои населения США и стран Западной Европы. Ускоренными темпами происходил процесс сотворения новых кумиров, новых учений, новых вер. Возникают и распространяются необычные группы, создаются разные общины, братства, коммуны. Множатся ряды исповедующих верования, альтернативные «официальным» религиям, а чаще всего откровенно враждебные им.

Американские исследователи обратили внимание на увеличение численности нетрадиционных учений еще в довоенный период. В 1936 г. большим тиражом публикуется книга «Хаос культов», из которой американский читатель мог впервые получить целостное представление о природе, вероучениях и формах распространения религиозных новообразований. Книга написана Карелом ван Бааленом — пастором христианской реформатской церкви. Нескрываемое враждебное отношение к «культам» сочетается в книге с детальным анализом вероучительных доктрин десятков самых разнообразных религиозных течений. Отвергая культы как противоречащие Библии, ван Баален в то же время связывает возникновение новых религиозных движений исключительно с ослаблением позиций традиционных религий. Он призывал помнить, что культы — неоплаченные счета церкви¹.

Сразу же после Второй мировой войны исследователи отмечают появление от 500 до 600 новых религиозных групп. Свыше 100 из них принадлежали к этническим религиям и рекрутировали последователей исключительно из небольших замкнутых групп населения. Они разговаривали на своем родном языке, воздвигая тем самым преграды на пути распространения вероучения за пределами группы.

В 50—60-е годы в США возникают и получают распространение многочисленные группы, вероучения и обрядовая практика которых радикально расходятся с доктринальными нормами традиционных религий. Кроме того, такие группы призывали своих последователей разорвать устоявшиеся социальные связи, начать жить заново, полностью передоверяя свою судьбу «пророкам новой истины».

Шумно заявившие о себе религиозные новообразования сразу же вызвали повышенный интерес средств массовой информации. Репортажи о культах с экзотическими названиями, их лидерах, провозглашающих себя мессиями и божествами, передавались по каналам телевидения, публиковались в самых авторитетных и многотиражных изданиях.

¹ Hexham J., Poewe K. New religions as global cultures. Colorado, 1997. P 3.

Основной упор делался на разоблачении изощренных приемов, с помощью которых людей завлекали в культы. Сообщалось об огромных богатствах лидеров культов, добытых нечестными путями — вымогательством, обманными посулами и обещаниями повершившим им людям.

Подобные репортажи формировали представление американского общества о новых религиозных движениях. Они дополнялись обширной информацией обличительного содержания, исходящей из конфессиональных кругов, главным образом протестантских деноминаций. С этими стереотипами не соглашались исследователи, занимавшиеся изучением природы новых религиозных движений и конкретных проявлений данного феномена. В публикуемых ими работах отмечалось, что реальная численность последователей новых религиозных групп значительно уступает сведениям СМИ. Зачастую к приверженцам этих групп причисляют посетителей какого-либо семинара, проводимого «культом». Было установлено, что только «свидетели Иеговы», «Церковь Иисуса Христа святых последних дней» (мормоны) имеют своих последователей на всей территории США. Все же остальные религиозные новообразования получили распространение лишь в некоторых районах страны. Из групп, возникших в XX в., только «Американская мусульманская миссия» насчитывает свыше 10 тыс. последователей. А чаще всех оказывающаяся в центре внимания СМИ «Церковь объединения» (последователи учения Муна) имеет не более 7—8 тыс. адептов¹.

Американские ученые призывали к объективному осмыслению природы новых религиозных движений, подвергали сомнению обоснованность мнения об охватившей Америку «эпидемии культов». В своей книге «Странные культы» социологи Д. Бромлей и А. Шьюп отмечают, что мы точно не можем сказать, как много культов действует в США и сколько в них вовлечено людей. В то же время, по подсчетам Д. Бромлея и А. Шьюпа, реальная численность последователей шести самых известных новых религиозных движений намного меньше данных, появляющихся в СМИ².

Согласно данным, полученным другими американскими исследователями, в 1995 г. в США насчитывалось около 600 новых религиозных движений с общей численностью от 150 до 200 тыс. последователей.

Иные сведения о масштабах распространения новых религиозных движений содержатся в публикациях американских исследователей Р. Старка и В. Бэйнбриджа. Используя методы комплексного статистического анализа, они приходят к таким выводам: в 1985 г. в США насчи-

¹ Hexham J., Poewe K. New religions as global cultures. Colorado, 1997. P. 18.

² Bromley D., Shupe A. Strange gods. Boston, 1981. P. 24—56.

тывалось 417 сект и 501 культовое движение. Около 7 млн. американцев или 3 % населения страны вовлечены в новые религии.

Эти сведения мало чем отличаются от данных опроса, проведенного в 1987 г. институтом Гэллапа: 2 % американцев заявили о своей принадлежности в другие религии. Примечательно, что молодежь оказалась более восприимчивой к другим религиям (5 %).

Вопреки утверждениям о повальном увлечении американцев новыми религиозными движениями социологические исследования выявляли охваченность такими движениями довольно узкого сегмента населения США. Так, в религиозных новообразованиях восточной ориентации представлена в основном молодежь (18—25 лет), в то время как другие возрастные группы обнаружили невосприимчивость к восточной экзотике. При этом последователи восточных культов и крупных объединений иной вероучительной ориентации в основном принадлежат к выходцам из средних классов. Университетские кампусы стали излюбленным местом рекрутирования приверженцев новых религиозных движений группами миссионеров.

Такие исследователи новых религиозных движений, как Р. Мелтон, Г. К. Нельсон, Т. Роббинс, Р. Старк, В. Хаак, связывают возникновение данного феномена с социальными болезнями современного мира, экономическими и экологическими кризисами, демографическими сдвигами в 60—70-е годы, приведшими к увеличению доли молодежи в структуре населения США.

Изучая причины распространения в середине XX в. восточных культов, американские ученые указывали на связь этого феномена с широкой эмиграцией в США из азиатских стран, наблюдавшейся во второй половине XX в. Уже тогда в городах Западного побережья появились буддийские и индуистские миссионеры. В 60-е годы XX в. в Северную Америку устремились выходцы из Индии, Японии, стран Юго-Восточной Азии. Вместе с ними прибывает и внушительное количество учителей и гуру. Они превратились в существенный фактор быстрого распространения восточных религий. Именно в их пользу делали свой выбор молодые американцы, ища ответы на мучающие их вопросы.

Светские исследователи обратили внимание на связь распространения новых религиозных движений с процессами, протекающими в религиозной жизни государства или региона. По мнению некоторых из них, значительная доля успеха новых религиозных движений обусловлена отчуждением групп населения, прежде всего молодежи, от традиционных церквей, которые воспринимаются как институты с застывшими учениями и преобладанием внешних форм религиозности. Часть

американской молодежи восстает против жестких правил «институальных церквей» и стремится отойти от религиозных традиций своих предков.

«Антикультовое движение»

Рост новых религиозных движений вызвал озабоченность различных кругов американского общества. Группы населения и влиятельные институты заявляли о своем отрицательном отношении к появлению никогда ранее не существовавших религиозных объединений. Их противостояние нашествию культов имело неодинаковые мотивации и осуществлялось религиозными способами. Возникает, организационно, но весьма громко заявившее о себе, образование, получившее в США и западноевропейских государствах название «антикультового движения».

Активными участниками «антикультового движения» стали организации, специально создаваемые для противодействия распространению новых религиозных движений. Одним из центров, ведущих борьбу против новых религиозных движений, была «Сеть информирования о культах» (CAN). CAN занималась сбором и распространением сведений негативного содержания, в основном о деятельности саентологов и Церкви Объединения. Атаки на новые религиозные движения стали вестись и из ИНТЕРНЕТА. При поддержке психиатров и прессы бывшие члены новых религиозных движений распространяли конфиденциальную информацию о внутренней жизни в движениях, в которых они состояли.

С самого начала наиболее непримиримую позицию по отношению к новым религиозным движениям заняли в США протестантские течения. Именно теологи фундаменталистских направлений в протестантизме были первыми авторами специальных публикаций, обративших внимание на феномены новых религиозных движений. Ими же были запущены в оборот такие термины, как «культи», «деструктивные культы», а позднее — «тоталитарные секты».

Причисляя религиозные новообразования к «культам», протестантские фундаменталисты отрицают религиозный характер этих новообразований. Их вероучительные доктрины оцениваются как псевдорелигиозные конструкции, искусственно сконструированные и неукорененные в глубокие традиции. Отвергаются как недостоверные откровения, полученные свыше основателями новых религиозных движений, и лежащие в основе созданных ими вероучений¹.

Не изменяя общего враждебного отношения к новым религиозным движениям, некоторые традиционные религии в то же время отказываются от осуждения таких движений, как зловерных ересей, возникаю-

¹ Макдауэлл Д., Стюарт Д. Обманщики. СПб., 1997. С. 15—26.

щих в результате козней дьявола, обмана и шантажа. В 1986 г. Ватикан публикует документ, озаглавленный «Феномен сект, или новые религиозные движения, пастырский вызов». Впервые в нем часть ответственности за распространение сотен религиозных объединений возлагается на католическую церковь. В документе перечисляются серьезные изъяны в различных сферах деятельности католицизма, позволяющие миссионерам новых религиозных движений беспрепятственно и эффективно действовать в странах, которые традиционно считались «католическими».

С самого начала к «антикультовому движению» примкнули родственники последователей новых религиозных движений. Родители, в основном принадлежащие к среднему классу, создают местные и национальные объединения, основной задачей которых должно стать противостояние «деструктивным культам» — в первую очередь тем, в которых под жестким духовным и организационным контролем оказались тысячи молодых американцев. В 1971 г. в Далласе была проведена первая массовая акция, участники которой обвиняли культы в разрушении семей, принуждении своих последователей бросать учебу и работу. Одним из непосредственных поводов этой акции послужил конфликт родительской пары со скандально известным религиозным объединением «Дети Бога». Безуспешные попытки выволить дочь из общины данного объединения родителей через средства массовой информации вынудили их искать поддержку у американского общества. Они получили поддержку со стороны родителей, чьи дети также оказались вовлеченными в объединение «Дети Бога». После встреч и обмена опытом в 1972 г. была учреждена организация «Свободу Детям Бога». Однако уже вскоре выяснилось, что отнюдь не только родители и родственники последователей религиозного объединения «Дети Бога» сталкиваются с трудными, часто драматическими проблемами. И в 1974 г. в Денвере организационно оформляется движение «Американский семейный фонд». В него вошли родители, испытывавшие страх и тревогу за детей независимо от их возраста, ставших последователями той или иной разновидности новых религиозных движений.

В 1975 г. численность активных участников родительских объединений превысила 1500 человек. В этот период их основные усилия были направлены против «Церкви объединения», основатель которой — Сан Мен Мун — к этому времени обосновался в США. При поддержке сенатора Р. Доула в конгрессе были проведены слушания, во время которых приводились факты негативного воздействия культов на здоровье людей, разрушения семей, вымогательства. Укреплению позиций антикультового движения способствовали трагические события в Гайане (ноябрь 1978 г.), повлекшие гибель сотен последователей движения «Народный храм». Это вызвало появление нескольких общенациональ-

ных и местных организаций, выступавших против культов. К ним присоединились некоторые социальные психологи и психиатры, в том числе профессор Гарвардского университета Д. Р. Кларк.

Родители, тяжело переживавшие уход детей из семьи и отказ от семейной веры, обвиняли религиозные группы в привлечении в них молодежи при помощи гипноза, «промывания мозгов», изоляции от мира. Все эти и иные приемы вовлечения в группы и контроля за обращенными получили наименование «программирования» — навязывания системы (программы) взглядов и поведения, выгодных группе. И наиболее эффективным средством освобождения от сформированных представлений и жизненных идеалов некоторые родители считают «депрограммирование». Профессиональные депрограммисты, главным образом психиатры и психологи, берутся избавить (часто жесткими методами) последователя того или иного культа от ложной веры и вернуть к вере истинной. В 70-е годы депрограммисты появляются в Великобритании и Германии.

Средняя продолжительность процесса депрограммирования длится не менее двух недель, однако бывает и так, что этот процесс занимает несколько месяцев¹.

В странах Западной Европы новые религиозные движения распространяются в 70—80-е годы XX в. Многие тысячи людей были увлечены неорелигиозными идеями самого различного содержания. Так, например, миссионеры многих религиозных новообразований находили во Франции заинтересованных слушателей в молодежной среде. Студенты университетов и колледжей стали первыми последователями десятков групп, попавших во Францию из США и восточных стран.

В отличие от США деятельность новых религиозных движений во Франции находится под постоянным контролем законодательной и исполнительной власти. Еще в 1978 г. правительство Франции заявило о необходимости тщательного исследования функционирования возникших религиозных групп. В 1983 г. депутат Национального собрания (парламента) А. Вивьен обнародовал в своем докладе список из 174 наименований неорелигий. Затем он подготовил доклад для правительства, который был озаглавлен «Секты во Франции. Выражение моральной свободы или факторы манипуляции». В докладе детально рассматривались наиболее активно действующие во Франции религиозные новообразования, излагались подробности их миссионерской деятельности, приводились факты нарушений религиозными группами гражданского и уголовного законодательства.

¹ Баркер А. Новые религиозные движения. СПб., 1997. С. 114.

В июле 1995 г. была сформулирована парламентская комиссия по расследованию деятельности новых религиозных групп. К работе комиссии были привлечены историки, юристы, лингвисты, священнослужители, бывшие члены новых религиозных движений. Итогом работы комиссии стал обширный доклад, в котором упоминается 172 новые религиозные организации, состоящие из 160 000 последователей и 100 000 сочувствующих. В докладе даются рекомендации по проведению в средствах массовой информации разъяснительных кампаний о новых религиозных движениях¹.

В ноябре 1996 г. премьер-министр А. Жюппе основал межведомственный наблюдательный Совет по борьбе с опасными новыми религиозными группами.

В июне 2000 г. Национальное собрание единогласно приняло закон, в котором впервые в мировой практике вводится понятие такого уголовного преступления, как «манипулирование сознанием». За совершение этого преступления предусматривается ответственность в виде пяти лет тюремного заключения или штрафа от 300 до 500 тыс. франков. К тексту законопроекта прилагается список религиозных организаций, которые, по мнению экспертов национального собрания, могут угрожать обществу. В список включены религиозные объединения численностью от 50 до 10 тыс. последователей.

Традиционные религии (прежде всего католическая церковь) выражают озабоченность вовлечением в неорелигии «потенциальных» католиков, признавая при этом неспособность духовенства эффективно противодействовать наступлению новых религиозных движений. Созданная в середине 70-х годов «Ассоциация в защиту семьи и личности» неоднократно выдвигала против различных неорелигиозных групп обвинения в нарушении устоев общества, в сокрытии ими своих истинных целей и организации тотального контроля за последователями.

Не обошли стороной веяния времени и Великобританию. Большинство новых религий, распространившихся в Великобритании в 60—70-е годы, происходили из США. Корни этих движений находятся не только в рамках иудо-христианских традиций, но и в самых различных традициях, до этого чуждых традициям Запада. Некоторые неорелигиозные учения принесли с собой иммигранты, а также миссионеры ряда групп, возникших в Англии. В целом за последние четверть века в Великобритании около миллиона человек в течение какого-то времени увлекались тем или иным типом неорелигий. К ним следует добавить 250 тыс. приверженцев колдовства и язычества, около полумиллиона человек приня-

¹ Морено П. К. Свобода вероисповедания во Франции // Мировой опыт государственных церковных отношений. М., 1998. С. 108—109.

ли участие в семинарах, курсах и богослужениях новых религиозных движений.

Несмотря на наличие государственной церкви, Англия выделяется среди других европейских государств своим либеральным отношением к новым религиозным движениям. В то же время у некоторых из них возникают проблемы при получении статуса религиозной организации. В Великобритании государственные инстанции, в том числе и суды, придерживаются установки, согласно которой религией признается система взглядов, имеющая теистическое содержание. Основываясь на ней, суды отказываются признать саентологам в праве получения статуса благотворительной организации, освобожденной от уплаты налогов, поскольку саентология является «философией существования, а не религией»¹.

Распространение новых религиозных движений привело к возникновению исследовательских центров и групп, изучающих природу этого феномена, особенно его проявления в британском обществе. Среди академических организаций, занимающихся исследованием проблематики религиозных новообразований, наибольшую известность получила «Информационная сеть по религиозным движениям» (ИНФОРМ). Основная задача ИНФОРМ — предоставлять общественности объективную, всеобъемлющую информацию о новых религиозных движениях. Основными способами реализации этой задачи является сбор, анализ и публикация сведений о разнообразных верованиях, практике, составе и структуре религиозных новообразований, а также о последствиях их деятельности. Кроме ИНФОРМ на изучении новых религий специализируются Центр новых религий при королевском колледже в Лондоне и Центр новых религиозных движений при колледже Селли Оук в Бермингеме².

Религиозная ситуация в Германии отличается большой пестротой, может быть, из-за мощной волны иммиграции. Новые религиозные движения в Германии представлены группами, отличающимися друг от друга вероучительными доктринами, численностью последователей, организационными структурами. В настоящее время действуют движения буддийской и индуистской ориентации — Ананга Марга, Брахма Куморис, Шри Чинмоя, Сахаджи-Йога, Трансцендентальная медитация, за исключением Международного общества сознания Кришны.

Самым крупным новым религиозным движением является новоапостольская церковь (около 500 тыс. последователей). Ее приверженцы

¹ Кемпер П. Религиозная свобода в Великобритании // Мировой опыт государственных церковных отношений. М., 1998. С. 56—58.

² Баркер А. Новые религиозные движения. М., 1997. С. 161.

считают свои объединения равнозначными общинам первых христиан. При этом утверждается, что только апостолы новоапостольской церкви способны завершить дело Иисуса Христа.

Во главе новоапостольских объединений стоит первоапостол. Признаются три таинства: крещение водой, воскресное причастие (и то, и другое совершается проповедником) и запечатление Духом Святым — совершается только апостолом над верующими, уже доказавшими прочную веру и имеющими духовный опыт.

Как и в других западноевропейских странах, в Германии отмечается активность Церкви объединения и саентологов. Большинство исследователей новых религиозных движений считают эти объединения не религиями, а «психокультурами».

Серьезное противодействие распространению религиозных новообразований оказывают протестантские церкви. Одним из видных экспертов по проблемам новых культов является лютеранский пастор Т. Гандоу. В издаваемом им журнале «Берлинер-Диалог» публикуются материалы, относящиеся к различным аспектам деятельности новых религиозных групп не только в Германии, но и в других странах мира, включая Россию.

Новые религиозные движения в России

Никогда раньше за столь короткий срок в России не появлялось такого множества новых религиозных движений, как за последнее десятилетие. В изданной в 1912 г. «Настольной книге для священнослужителей» перечисляются и рассматриваются вероучения и обряды 209 «расколов, ересей и сект», дано определение 32 философским и «противным христианству» направлениям. В 1997 г. миссионерский отдел Московской патриархии публикует справочник «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера». В нем содержится анализ 101-й группы и объединения, претендующих называться религиозными.

Сравнение упомянутых изданий обнаруживает существенные различия в характеристиках новых религиозных движений в России начала и конца XX в. Значительная часть приводимых в «Настольной книге священнослужителя» «расколов, ересей и сект» (свыше 60 %) восходят к культурным и религиозным традициям России. В то же время в обширном списке религиозных групп и объединений, содержащемся в «Справочнике» 1997 г., не более чем у пяти прослеживаются связи с вероучительным и культурным наследием народов России. Подавляющее же

большинство зародилось в среде, чуждой сложившимся религиозным взглядам и образу жизни.

Широкое распространение новых религиозных движений в России наблюдается в конце 80-х годов. К факторам, благоприятствующим появлению религиозных новообразований, следует отнести глубокий кризис, а затем и распад существовавшей экономической и идеологической системы. В то же время последствия происходящих перемен выбивают у многих миллионов людей почву из-под ног, порождают чувства страха и неуверенности. Отсюда проистекают и воспроизводятся противоречия между стремлением человека к лучшей жизни и реальными фактами социального бытия. К тому же в условиях инфляции, безработицы, преступности, разрыва связей между поколениями многие люди разочаровываются в светских идеологиях, в их способности обеспечить преобразование общества в интересах большинства населения. Эти и другие противоречия порождают потребность в целостном, стабильном мировоззрении, контуры которого, разумеется, различаются в зависимости от социального положения, профессии, возраста и т. д. Плохо совместимый с «диким» рынком духовный поиск части россиян пытается найти прибежище в коммуне, в коллективе «братьев-единомышленников», создаваемых новыми религиозными движениями. Почти все действующие в России религиозные новообразования предлагали свои собственные проекты радикального переустройства мира «здесь и сейчас»; как правило, эти рецепты исправления людей и общества отличаются простотой и доступностью, что делает их привлекательными для молодежи.

Возникновению и распространению новых религиозных движений в России в немалой степени благоприятствовало возобладавшая в церковно-государственных отношениях и в средствах массовой информации установка на религиозный плюрализм как фундамент реальной свободы совести при обязательном условии принадлежности государства к категории демократических. Данная установка была положена в основу Закона РСФСР «О свободе вероисповедания» от 25 октября 1990 г. В соответствии с этим Законом государство проявляет терпимость к самому широкому спектру религиозных взглядов и убеждений. Гарантируется не только свобода выбора вероисповедания, но и право на беспрепятственную смену религиозных убеждений.

Доля успеха проповедников и миссионеров новых религиозных движений обусловлена недостаточной активностью миссионеров и «исторических религий». Кроме того, некоторые традиционные церкви ассоциировались у части российского населения, главным образом молодежи, с институтами, в которых лишь верующие пассивно участвуют в богослужении и соблюдении обрядов, а жесткие уставы не дают воз-

возможности для самовыражения, тем самым направляя духовные искания к альтернативным формам религиозности.

Как и на Западе, вероучительные доктрины новых религиозных движений в России отличаются большим разнообразием. Одни из них заявляют о следовании иудео-христианской традиции, другие же иудео-христианские традиции сочетают с компонентами различных религий и философско-этнических систем. На российской территории получили распространение новообразования, вероучения которых сформированы на основе восточных религий. Немало россиян принадлежали к последователям движений, не имеющих четко сформулированного вероисповедания. Действуют в России и группы последователей неоязыческих и сатанинских учений.

Действующие в России новые религиозные движения различаются по месту их зарождения. Некоторые объединения и группы возникают за пределами России и импортируются на российскую землю из других культурных ареалов. Религиозные новообразования данного типа появляются и получают распространение в результате усилий иностранных миссионеров. На первых порах (а иногда и более продолжительное время) они опираются на материальную и организационную поддержку «материнских организаций». К числу новых религиозных движений зарубежного происхождения относятся «Церковь объединения», «Церковь саентологии», мормоны, «Церковь Христа» и т. д.

Зарубежные центры, направляющие в Россию миссионеров для распространения вероучения того или иного религиозного движения, не скупятся на солидные затраты. При этом значительные средства расходуются как на содержание миссионеров, так и на реализацию различных проектов, в том числе образовательных и благотворительных.

Большинство из крупных, структурированных религиозных движений зарубежного происхождения проникли в Россию из США, а не из стран и регионов своего возникновения. В Соединенных Штатах Америки они научились успешно работать в условиях рыночной экономики, своевременно реагировать на спрос и потребности потенциальных последователей. Активность зарубежных миссионеров мало чем отличается от рекламы товаров и услуг, к которым постепенно начинает привыкать российское население. В этом отношении большой густонаселенный город создает наиболее благоприятные условия для миссионерских акций нетрадиционных религий, поскольку психология рынка рекламы проявляется у населения крупных городов несравненно сильнее, нежели у сельских жителей и жителей небольших городов. Кроме того, преобладание в товарной массе предметов иностранного производства способствовало космополитизации сознания и стандартов поведения населения, в первую очередь молодежи, влияя в том числе и на выбор веры.

«Иностранное происхождение» религиозных групп их уже не смущало и не отпугивало.

Внимание к религиям «иностранного происхождения» нередко было продиктовано общим интересом к жизни на Западе и зарубежном Востоке. Характерно, что многие их российские последователи раньше изучали иностранные языки, знакомились с традициями иноземной философии, культуры и религии. Этот интерес особенно усилился после 1985 г., когда появилась возможность непосредственных контактов и общения с зарубежными миссионерами.

К наиболее распространенным новым религиозным объединениям, возникшим на «русской» почве, принадлежат «Церковь Божией Матери Державная», «Церковь Последнего Завета», последователи учения Порфирия Иванова, неоязыческие группы.

Объединения и группы, образующие новые религиозные движения в России, не имеют одинаковых параметров. Одни из них находятся на стадии формирования вероучения и культовой практики, другие обладают разработанной догматикой и обрядностью. Некоторые представляют собой аморфные образования, объединяющие не более 20 последователей, другие жестко структурированы и насчитывают тысячи последователей.

Социально-демографические характеристики последователей новых религиозных движений в целом близки к соответствующим показателям сторонников этих движений в США и Западной Европе. Значительную часть неорелигиозных образований составляет городское население.

Пик успешного распространения и активности новых религиозных движений в России приходится на 1989—1993 гг. Но уже и тогда все громче стали заявлять о себе силы, противостоящие нетрадиционным религиозным группам вне зависимости от того, возникли ли они на русской почве или были импортированы из-за границы. И хотя эти силы имели неодинаковые мотивы противостояния неорелигиям, все они были едины в одном: многочисленные религиозные и псевдорелигиозные движения наносят вред обществу и личности, и поэтому их деятельность должна быть ограничена или запрещена.

Летом 1993 г. Верховный Совет РСФСР предпринял попытку законодательного ограничения деятельности зарубежных религиозных объединений. Специальный комитет внес поправки к действующему тогда закону «О свободе вероисповедания», предусматривающую государственную поддержку исторически сложившимся в стране религиям. Так, согласно новой формулировке ст. 14 закона «О свободе вероисповедания», «правом на занятие религиозно-миссионерской, издательской и рекламно-пропагандистской деятельностью зарубежные организации, а

также лица, не имеющие гражданства Российской Федерации, не пользуются». Данная поправка была принята Верховным Советом РСФСР, однако, по причинам политического характера новой формулировке ст. 14 не суждено было войти в действие.

Наиболее влиятельной и активной силой, противодействующей распространению новых религиозных движений в России, является Русская православная церковь. В концентрированной форме отношение русского православия к религиозным новообразованиям выражено в определении Архиерейского собора «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и оккультизме» (декабрь 1994 г.). Эти организации объявляются несовместимыми с христианством, а люди, разделяющие учения этих сект, а тем более способствующие их распространению, отлучившими себя от «Православной церкви». Вместе с тем Архиерейский собор предостерегает от отождествления ложных взглядов и их носителей. Нетипичное отношение к последним оценивается как несовместимое с христианским учением.

Для более результативного противодействия новым религиозным движениям при Московском Патриархате создан миссионерский отдел. На него возложены задачи выявления причин, способствующих появлению религиозных новообразований, а также разработка рекомендаций православному духовенству и миссионерам по предотвращению распространения новых религиозных движений.

Как и в зарубежных странах, новые религиозные группы в России столкнулись с противодействием родителей, дети которых стали ревностными последователями новых верований. В 1992 г. в Москве был создан «Комитет по спасению молодежи», состоящий из родственников лиц, считающих себя пострадавшими от наиболее радикальных нетрадиционных движений. Свои основные задачи «комитет по спасению молодежи» видит в оказании медицинской, юридической и материальной помощи пострадавшим от нетрадиционных религий. Комитет содействует родителям и родственникам в поисках их родных, покинувших семьи под влиянием псевдорелигиозных сект.

В 1994—1995 гг. сфера деятельности родителей, выступающих против новых религиозных групп, существенно расширяется, аналогичные комитеты образуются в Санкт-Петербурге.

Деятельность новых религиозных объединений регулируется соответствующими нормами Конституции Российской Федерации, Гражданского кодекса РФ, Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997), а также иными нормативными правовыми актами Российской Федерации. Российское законодательство провозглашает равенство всех религиозных образований и не проводит различия между религиями новыми и старыми, традиционными и нетради-

ционными. В то же время Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» запрещает воспрепятствование осуществлению права на свободу вероисповедания, в том числе сопряженное с насилием над личностью, с умышленным оскорблением религиозных чувств граждан.

Рассмотрим вероучения и деятельность некоторых новых религиозных движений, получивших распространение в России.

Международное общество сознания Кришны (кришнаиты)

Кришнаиты считают себя последователями философско-теологической системы, созданной в XVI в. религиозным деятелем Чайтанья (1486—1533). Чайтанья провозгласил универсальным духовным путем для всех людей, независимо от их вероисповедания, происхождения и национальности, бхакти — путь любви и преданности Богу. Кришна был объявлен верховной ипостасью Бога, в то время как Вишну отводится второстепенная роль одного из воплощений Кришны.

Возникновение Международного общества сознания Кришны связано с деятельностью индуса Абхая Бхактиведанты Свами Прабхупады. В возрасте 59 лет он оставил семью, принял санньясу (монашеский обет) и в 1966 г. прибыл в США, чтобы проповедовать веру Кришны американцам. В Америке Прабхупада привлек к новому учению множество молодых людей в возрасте от 18 до 25 лет, в большинстве своем принадлежавших к хиппи и наркоманам. Но среди уверовавших в Кришну было и немало находившихся в духовных исканиях.

В 1996 г. Прабхупада объявляет о создании Международного общества сознания Кришны (МОСК). Общество состоит из ассоциации местных автономных центров. Их деятельность координируется коллегиальным руководящим органом — управляющим советом (Джи-би-си), образованным Прабхупадой в 1971 г. из его старших учеников.

Главной священной книгой кришнаитов является «Бхагавадгита», составляющая часть шестой книги «Махабхараты» — эпического произведения Древней Индии. «Бхагавадгита» содержит наставления Кришны своему близкому другу Арджуне. Однако более всего почитается не санскритский текст «Бхагавадгиты», а комментарии к этой книге, написанные на английском языке Прабхупадой уже в наше время и озаглавленные «Бхагавадгита как она есть».

В соответствии с ведической традицией последователи движения «Сознание Кришны» отмечают свои праздники по лунному календарю. Один из двух главных праздников — Гаура Пурнима — отмечается в марте. В этот день Господь явился на землю как Шри Чайтанья с целью

научить людей простому и эффективному методу духовного совершенствования — пению имен Бога. Другой главный праздник — Шри Кришна Джаннаштами — приходится на конец августа — начало сентября. В этот праздник отмечается день явления Кришны на землю 5 тыс. лет назад. На алтарь возносят не менее 108 блюд ведической кухни, а затем раздают всем собравшимся. На следующий день празднуется явление Свами Прабхупады — основателя Международного общества сознания Кришны.

Ритуальная практика последователей Общества сознания Кришны складывается из поклонения скульптурным изображениям Вишну-Кришны в различных его проявлениях, а также культы святых, наиболее выдающихся гуру (учителей). Наиболее распространенной формой преданного служения Верховному Господу является повторение махамантры. Считается, что она состоит из имен Бога, приводимых в Ведах: «Харе Кришна, Харе Рама, Харе Рама, Рама Рама Харе Харе».

Согласно вероучительной традиции Общества сознания Кришны, *Харе* происходит от слова *зара*, обозначающего трансцендентную энергию Господа. Кришна — имя Господа, указывающее на его всепривлекающую природу, а имя *Рама* означает, что Господь является верховным в духовном и материальных мирах¹. Маха-мантра произносится с помощью четок, состоящих из 108 бусин. Это должно быть повторено минимум 16 раз ежедневно (полный круг), что в общей сложности составляет 1728 маха-мантр в день. Наряду с произнесением маха-мантр индивидуально на четках, называемых джака, существует повторение ее за кем-то, это называется киртан. Киртан обычно сопровождается игрой на музыкальных инструментах и хлопаньем в ладоши.

Общество сознания Кришны состоит из постоянных членов и прихожан. Часть постоянных членов, как правило, молодые люди, проживают в храмах, где они получают духовное образование. Лицам до 18 лет не разрешается жить в храмах даже при согласии родителей. Постоянные члены общества, имеющие семью, живут дома, также проживают дома и прихожане, занимаясь самостоятельно духовной практикой, посещают храмовые службы и лекции.

Каждому, кто серьезно стремится к духовному совершенству, рекомендуется избрать себе наставника (гуру) и получить от него специальное духовное посвящение (дикшу). Рупа Госвами — философ и ученик Чайтаньи, живший в XVI в., сформулировал шесть признаков подлинного гуру. Им может стать «любой здравомыслящий человек, который способен контролировать свое желание говорить, запросы ума, вспышки гнева и требование языка, желудка и гениталиев, обладает всем не-

¹ *Шрила Харикета Свами. Культура, не подвластная времени. М., 1994. С. 21.*

обходимым для того, чтобы иметь учеников повсюду в мире»¹. Гуру берет на себя руководство духовной жизнью ученика. Он помогает ему разобраться в многочисленных правилах и наставлениях, касающихся преданного служения Кришны.

Ученик также должен обладать определенными качествами. Наиболее важным условием для получения посвящения в ученики является совершение обряда, во время которого ученик произносит перед духовным учителем обеты, а затем получает от него четки для повторения маха-мантры. Во время обряда духовного посвящения ученик обязуется соблюдать четыре заповеди или регулирующих морально-этических принципа.

Первый принцип состоит в употреблении в пищу только прасад, т. е. пищу, которая сначала была предложена Кришне. При этом запрещено употребление в пищу продуктов, получение которых связано с убийством животных. Второй принцип налагает запрет на употребление наркотиков, алкоголя и прочих одурманивающих веществ. Третий принцип запрещает половую жизнь вне брака. Четвертый принцип устанавливает запрет на участие в азартных играх. Помимо этого ученик дает обещание изучать теологию Общества сознания Кришны, осваивать духовную практику, участвовать в жизни общины.

Кришнаиты считают идеальной формой социального устройства общество, основанное на доктрине варнашрам-карме. В соответствии с ней в течение тысячелетий структура общества состояла из четырех профессиональных групп (варн), обеспечивающих социальную, экономическую и политическую стабильность. Духовными наставниками общества были брахманы, учившие всех остальных исполнять заветы Бога. Правители государства следовали указаниям ученых и мудрых брахманов.

Основной причиной упадка данной социальной эпохи называется наступление Кали-юги — эпохи, продолжающейся и сегодня. Для Кали-юги характерен прогрессирующий упадок духовного знания, что ведет к деградации человечества. Из 432 000 лет, отпущенных Кали-юге, прошло уже 5000 лет.

Развитие движения сознания Кришны в России началось в 1971 г. после трехдневного визита Прабхупады в Москву. Однако в соответствии с действовавшим тогда законодательством объединение кришнаитов не было зарегистрировано. В 1988 г. Министерство юстиции России зарегистрировало всероссийское объединение кришнаитов — Центр общества сознания Кришны (ЦОСК), располагающийся в Москве. ЦОСК

¹ *Сатаварупа даса Госвани. Очерки ведической литературы. Москва — Ленинград — Калькутта — Бомбей — Нью-Дели. С. 26.*

охватывает в общей сложности около 100 различных организаций, включая храмы, проповеднические центры, школы и отдельно зарегистрированные благотворительные программы «Пища для жизни». Деятельность общин кришнаитов координируется Национальным советом, куда входят представители регионов, президенты храмов и руководители проповеднических центров.

Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны)

«Церковь Иисуса Христа святых последних дней» (больше известная как мормоны) основана в 1830 г. Иосифом Смитом в Файети (Нью-Йорк). В настоящее время насчитывается около 3 млн. мормонов в 130 странах мира. Мормоны составляют 75 % населения г. Солт-Лейк-Сити, столицы штата Юты (США).

Наряду с Библией мормоны считают «истинным писанием» «Книгу Мормона», а также «Учение и Заветы» и «Драгоценные жемчужины». Библия признается частью Слова Божьего в английском переводе короля Якова везде, где она правильно переведена. Стержневое положение в вероучении «Церкви святых последних дней» занимает «Книга Мормона». В ней рассказывается о двух древних народах, живших на американском континенте. Первый из этих народов оставил строительство Вавилонской башни (примерно 2000—2500 лет до н. э. в исчислении мормонов), отправился в Европу, а затем добрался до восточного побережья современной Центральной Америки.

Второй народ прибыл в Америку примерно в 600 г. до н. э. и состоял из благочестивых иудеев, спасавшихся после разрушения Иерусалима войсками вавилонского царя Навуходоноссора в 587 г. до н. э. Прибыв в Новый Свет, они основали свою цивилизацию. Этому народу открылся Иисус Христос, прибывший на американский континент. Он проповедовал Евангелие, дал заповеди.

Редактором и составителем книги считается Мормон — пророк и историк, записавший ее текст на золотых плитах. Его сын, Мороний, добавил новые сведения, сообщенные ему отцом, и перед своей смертью закопал плиты на горе Кумора.

В 1827 г. Иосиф Смит выкопал плиты, на которых «исправленными египетскими иероглифами» была выгравирована летопись мормонов. Затем им же текст с помощью «Урима и Туммима» (сверхъестественных очков) был переведен на английский. В 1830 г. «Книга Мормона» вышла в свет.

Основные положения теологии «Церкви Иисуса Христа святых последних дней» изложены в 13 декларациях символа веры, а также во

многих других источниках, признанных у мормонов. Бог понимается как совершенный человек. Согласно Иосифу Смиту, «Бог когда-то был сам человеком. Как мы сейчас, а ныне — вознесенный человек». К этому добавляется суждение о том, что «Отец обладает телом из плоти и костей, столь же материальным, как у человека».

До своего появления на земле все люди были сотворены как духовные существа. Поэтому каждый человек, когда-то родившийся на земле, был на небесах нашим духовным братом или сестрой. Иисус Христос стал первым Духом, рожденным Небесными Родителями, он — наш старший брат. Однако сотворенные духи не могли дольше прогрессировать на небесах. Они должны были оставить небесный дом и облечься в физическое тело, дабы, выдержав испытание, получить возможность воскресения¹.

Мормоны считают, что при втором пришествии Иисуса Христа наступит последнее тысячелетие существования земли. Иисус Христос будет лично царствовать на земле и будет главою правительства. Деятельность этого правительства будет основываться на законах праведных и сохранит главные права и свободы всех народов. Согласно Иосифу Смиту, мертвых будут судить по протоколам, находящимся на небесах. На последнем суде каждый будет отправлен в одно из четырех царств — целестиальное (надземное), терретинальное (наземное), телестиальное (подземное) и тьму внешнюю.

Церковь Иисуса Христа святых последних дней управляется священством. Священство разделено на две части — Мелхиседеково и Аароново. Высшее священство — священство Мелхиседеково (по имени первосвященника, жившего во времена Авраама). Низшее священство — это придаток к священству Мелхиседекову. Имеющие Аароново священство наделены властью отправлять таинства веры, покаяния и крещения. Обладатели Мелхиседекова священства руководят церковью и организуют работу в храме.

Как члены церкви мормоны делают пожертвования в форме денег, вещей и времени. Соблюдается заповедь десятины — каждый отдает церкви одну десятую часть от всего заработанного. При этом каждый должен научиться «давать весьма охотно и радостно, и его дар будет благословлен»². Существенные пожертвования поступают от поста. Ежемесячно, в одно из воскресений, мормоны соблюдают постный день. Правильное соблюдение постного дня заключается в пропуске двух приемов пищи подряд, когда ничего не едят и не пьют. Постящийся должен отдавать церковному начальству еду или деньги, которые

¹ Основы Евангелия. Солт-Лейк-Сити, Юта, 1981. С. 9—12.

² См. там же. С. 222.

могли бы быть затрачены на продукты для двухразового питания. Пожертвования от поста идут на обеспечение нуждающихся мормонов пищей, жильем, одеждой и медицинской помощью.

Жертвование временем выражается в безвозмездном исполнении разнообразных поручений — помощь в организации и проведении богослужений, занятия с изучающими «Книгу Мормона», беседы с неявляющимися членами церкви мормонов. Наиболее распространенной и почетной формой жертвования времени является миссионерская деятельность. Каждый мормон (мужчина с 18 лет, женщина с 21 года) должны два года прослужить в качестве миссионера. Многие тысячи миссионеров (за свои собственные деньги) едут во все части света, чтобы проповедовать учение Церкви Иисуса Христа святых последних дней. Существует специальный фонд, пожертвования в которые используются для поддержания и расширения миссионерской активности мормонов и материальной помощи миссионерам, чьи семьи не могут их содержать. Миссионеры обычно ходят по улицам заранее выбранных районов, подходят к двери дома и стучат в нее. Если хозяева отвечают на стук, миссионеры завязывают беседы, предлагают литературу, приглашают на собрания.

Россия рассматривалась мормонами как перспективное поле для миссионерской деятельности. До 1917 г. Санкт-Петербург и другие города России посещали видные представители «Церкви Иисуса Христа святых последних дней». В 1990 г. в Ленинград прибыла первая группа миссионеров, образовавших объединение последователей мормонизма, получившая в том же году официальное признание властей. 21 мая 1991 г. мормоны были зарегистрированы как общероссийская религиозная ассоциация, которая входит в европейскую зону, возглавляемую президентом. Далее церковная администрация подразделяется на миссии, в каждую из которых входит несколько общин. Общая численность последователей Церкви Иисуса Христа святых последних дней в России — свыше 5 тыс.

Другим известным культом является «Церковь Последнего Завета», возглавляемая неким Виссарионом (С. Тороп). С. Тороп начал посещать кружок уфологов, где он обретает будущих помощников в создании и распространении «единственно подлинной веры». Заметное влияние уфологических доктрин религиозно-философских учений обнаруживается в вероучении религиозного движения, основанного С. Торопом. В мае 1990 г. с его глаз снимается «повязка» и перед ним открывается память прошлого двухтысячелетней давности. 18 августа 1991 г. под Минусинском он, назвав себя Виссарионом, сообщает о создании учения Единой веры. С 1992 г. в Минусинск стали съезжаться последователи Виссариона и его учения, расселяясь в Минусинском, Курганском и Ка-

ратузском районах. 24 июня 1994 г. создана и официально зарегистрирована Община единой веры, которая в сентябре 1995 г. была преобразована в «Церковь Последнего Завета».

Источник вероучения «Церкви Последнего Завета» — Священное Писание и Последний Завет, написанный Виссарионом и содержащий 61 заповедь и множество принадлежащих ему же религиозно-этических наставлений. Излагая свою вероучительную доктрину, Виссарион обращается к концепциям и понятиям восточных религий и теософских школ. Поэтому его суждения о божественных силах существенно отличаются от вероучений исторически сложившихся христианских течений. Так, согласно Виссариону, Творец вселенной (Единый, Абсолют) и Отец Небесный — это не одно и то же. Первый выступает в качестве начала материального бытия и материальной энергии. Отец же Небесный одновременно является сыном Единого и Отцом душ человеческих, источником истины и святости. Христианский догмат о боговоплощении в учении Виссариона адаптируется к российским условиям. Местом рождения плоти (Виссариона), через которую будут твориться предначертанные свершения, станет Россия, так как на российской земле ниспосланной плоти «необходимо познать изнутри все стороны жизни этого общества и уровень разрушения людей современности». Переезд семьи С. Торопа из Краснодара в Минусинск объясняется тем, что Сибири предначертано стать местом, где начнутся изменения вселенского масштаба. Утверждается, что именно в Сибири расположено сердце земли, именно здесь чистота «веками сохранялась под тайгой, чтобы оставаться нетронутой эмоциональной грязью, которая сейчас серой пеленой опутала уже почти всю нашу планету».

Из таинств в «Церкви Последнего Завета» соблюдаются крещение и венчание. Вводится своеобразное таинство благословения — выпрашивания и принятия от Отца Небесного разрешения на благие дела, индивидуальные или совместные. Благословляется (в произвольной форме) еда. К таинствам последователи учения Виссариона относят литургию, которая проводится два раза в неделю — по воскресеньям и средам. Наиболее почитаемый обряд — священный круг. Он совершается соединением рук, знаменующим воссоединение с Богом и готовность очистить землю от нравственной и мыслительной грязи. В 16.30 по московскому времени все последователи «Церкви Последнего Завета» участвуют в сеансе слияния с Учителем, во время которого они мысленно воспроизводят образ Виссариона и общаются с ним.

Главным праздником «Церкви Последнего Завета» является Рождество Виссариона Христа, отмечаемое в 14 часов 14 января. День и год рождения Виссариона (14.01.61) провозглашается началом Эры Рассвета, с которого последователи Виссариона ведут новое летоисчисление.

В «Церкви Последнего Завета» практикуется строгое вегетарианство. Ограничения объясняются происходящим, по утверждению Виссариона, изменением вибрации Земли. И чтобы не погибнуть под воздействием такой вибрации, плоть человека должна реагировать на эти изменения, меняя структуру питания. Запреты распространяются на чай, кофе, сахар, молочные продукты, животное и растительное масло.

Своей структурой «Церковь Последнего Завета» мало чем отличается от других нетрадиционных религий. Во главе ее в ранге «Высшего духовного лица церкви и ее основателя» стоит Виссарион. Высшими административно-управленческими звеньями являются устроители Церкви, ведающие в основном координацией внешних связей, строительством. Распределением материальных и денежных средств церкви занимается церковный совет. Проведение богослужений и отправление обрядов возлагается на священников, рукополагаемых Виссарионом. Там, где отсутствуют священники, распространением учения «Церкви Последнего Завета» занимаются миссионеры.

Социальные аспекты «Церкви Последнего Завета» явственно проступают в наставлениях Виссариона, в его многочисленных встречах и интервью в различных городах России и за рубежом. В них состояние современного общества расценивается как движение к пропасти. Перед лицом быстро надвигающейся катастрофы происходит серьезная поляризация людей: отныне люди открыто разделились на силы света и мрака, «третьего не будет» (Виссарион). Равнодушно вззирающие на происходящее разделение зачисляются в разряд носителей зла, «ибо неделание в период свершений только лишь укрепляет противостояние»¹. По мнению Виссариона, сегодня налицо множество признаков завершения Царства Силы, в границах и по законам которого развивалось человечество. И оно должно перейти на качественно более высокие ступени развития — уровень Царства Души, который, по словам Виссариона, в Библии называется Царством Божьим. И хотя агония Царства Силы принимает вселенские масштабы, в России ее проявления обретают ярко выраженные черты. Поскольку именно земле российской уготована великая миссия спасения человечества от гибели.

В феврале 1999 г. Виссарион опубликовал манифест «Последняя надежда» (обращение к современному человечеству), в котором он приходит к выводу о том, что его семилетняя проповедь истины не удержала человечество от стремительного движения к пропасти. Набравшая огромную инерцию психология эгоизма стала для многих незримым властелином и превратила их в друзей сатаны. Только уверовав в учение Виссариона, люди научатся правильно формировать основы своего бу-

¹ Последний Завет. СПб., 1994. С. 301.

дущего, найдут выходы из крайне опасных ситуаций и не будут приносить какой бы то ни было вред.

Прообразом нового общества, по мысли Виссариона, являются поселения его последователей на юге Красноярского края. За короткое время из многих городов России, стран ближнего и дальнего зарубежья сюда приехали приверженцы «Церкви Последнего Завета». Более чем в сорока населенных пунктах (по данным на август 1999 г.) проживает 2076 сторонников учения Виссариона (взрослых). Вместе с детьми их численность составляет 2902 человека. 36 % взрослых имеют высшее образование, 31 % — среднее и неполное среднее — 33 %.

В таежных поселениях последователей Виссариона происходит процесс формирования «единых семей», вступившие в которые обязуются помогать друг другу. На общих собраниях «единой семьи» практикуется проведение «скамей мудрости». Во время этой процедуры каждый обязан без утайки рассказать о своих дурных помыслах и поступках, а слушающие не должны потакать сидящему на «скамье мудрости», но, напротив, указывать на забытые им проступки.

Центральным поселением последователей «Церкви Последнего Завета» является «обитель Рассвета», строительство которой начато в 1995 г. у основания горы «Сухая» над озером Тиберкуль. Поселение верующими также называется «Городом солнца», «Городом Мастеров», «Новым Иерусалимом». На вершине горы «Сухая» стоит дом, в котором живет Виссарион. Вблизи расположены дома пяти его ближайших учеников. В настоящее время в «Обители рассвета» полностью отказались от денежных и бартерных отношений между поселенцами. Планируется отказаться от финансовых взаимоотношений не только между общинами последователей учения Виссариона, но и между этими общинами и государством в части выплаты налогов за имущество и природные ресурсы¹.

¹ Последняя надежда. Обращение к современному человечеству. СПб., 1999. С. 155—156.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
БУДДИЗМ	5
Возникновение буддизма (Б. А. Иванов)	6
Основные идеи и направления буддизма (Б. А. Иванов)	9
Тибетский буддизм, или ламаизм (Б. А. Иванов)	11
Буддизм в Шри Ланке (А. Л. Сафронова)	27
Буддизм в Индокитае (Н. И. Бектимирова)	44
Буддизм в Китае (Б. У. Китинов)	58
Буддизм в России (Б. У. Китинов)	61
ХРИСТИАНСТВО	65
Возникновение христианства	66
Социально-исторические и духовные предпосылки возникновения христианства (И. И. Ершова)	66
От первых христианских общин к государственной религии Римской империи (И. И. Ершова)	74
Становление вероучения, культа, организации (И. П. Давыдов, И. И. Ершова)	79
Разделение христианских церквей (И. И. Ершова)	95
Православие	97
Вероучение православия (И. П. Давыдов)	98
Православный культ (И. П. Давыдов)	100
Поместные православные церкви (Н. К. Дмитриева)	125
Православие на Руси и в России	150
Принятие христианства на Руси (И. И. Ершова)	150
Церковь на Руси в X—XIII вв. (И. И. Ершова)	156

Православие в русских землях в XIII—XV вв. (И. И. Ершова)	165
Церковь в Московском государстве в XV—XVII вв. (И. И. Ершова) . . .	191
Церковь в Российской империи (И. И. Ершова)	214
Русская православная церковь в XX в. (И. И. Ершова)	229
Социальная концепция Русской православной церкви (И. И. Ершова) . .	251
Старообрядчество (Н. К. Дмитриева)	261
Католицизм	274
Западное христианство в древности (I—V вв.) (К. И. Никонов, З. А. Тажур- зина)	275
Католицизм в Средние века. Возникновение Церковной области (К. И. Ни- конов, З. А. Тажурзина)	278
Борьба за инвеституру (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	283
Монашество в VI—XIII вв. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	286
Католический культ в VI—XIII вв. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина) . .	291
Вероучение и теология в VI—XIII вв. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина) .	292
Ереси XI—XIII вв. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	299
Церковь в XIV—XV вв. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	306
Инквизиция (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	309
Католицизм в XVI в. Реформация и Контрреформация (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	311
Тридентский собор. Вероучения постреформационного католицизма (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	313
Монашество в XV—XVII вв. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	355
Теология в XVI в. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	317
Католицизм в XVII в. Церковь и национальные государства (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	318
Католическое миссионерство в XVII в. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина) .	321
Католическая теология в XVII в. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина) . . .	322
Монашество и культ в XVII в. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	325
Католицизм в XVIII в. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	328
Католицизм в XIX в. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	333
Католическая миссия XIX в. Церковь в Северной и Южной Америке (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	342
Католическая теология в XIX в. (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	345
Католицизм в XX в. Церковь от Пия X до Иоанна Павла II (К. И. Никонов, З. А. Тажурзина)	351

Церковь в понтификат Иоанна Павла II (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	357
Современное устройство и состояние католической церкви (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	363
Церковь и проблемы экуменизма (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	370
Миссионерская деятельность католической церкви в XX в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	373
Монашество в XX в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	376
Теология, вероучение и культ (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	379
Католическая философия в XX веке (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	389
Протестантизм	413
Истоки Реформации (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	413
Реформация в Германии XVI в. Лютер (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	418
Швейцарская реформация. Цвингли. Кальвин (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	426
Реформация в Англии (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	432
Братские церкви в XVI в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	435
Протестантизм в XVII в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	438
Протестантизм в XVIII в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	445
Протестантизм в XIX в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	449
Протестантская теология в XIX в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	455
Протестантизм в XX в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	458
Протестантская теология и философия в первой половине XX в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	467
Протестантская теология и философия во второй половине XX в. (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	477
Тенденции в современном протестантизме (К. И. Никонов, З. А. Тажуризина)	490
Древние восточные церкви (И.П. Давыдов)	496
ИСЛАМ	532
Религиозная ситуация в Аравии накануне зарождения ислама (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина)	532
Мухаммад и его проповедь (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина)	536
Правление «праведных халифов». Арабские завоевания и формирование мусульманского мира (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина)	546
Коран и коранистика. Сунна (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина)	556
Догматика и ритуал (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина)	566

Основные направления в исламе (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина)	573
Суннитское богословие в Средние века: эволюция мусульманской теоло- го-философской мысли (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина)	608
Мусульманское право (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина).	619
Массовые религиозно-политические движения на мусульманском Востоке в XVIII—XX вв. (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина).	628
Ислам в современном мире (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина).	636
Ислам в России и странах СНГ (Ф. М. Ацамба, С.А. Кириллина).	640
Современные нетрадиционные религии и культы	644
Классификация и особенности новых религиозных движений (И. Я. Кан- теров)	644
Обращение. Членство. Воздействие на индивидуума (И. Я. Кантеров). . .	648
Новые религиозные движения в США и Западной Европе (И. Я. Кантеров)	651
«Антикультовое движение» (И. Я. Кантеров)	654
Новые религиозные движения в России (И. Я. Кантеров)	659
Международное общество сознания Кришны (кришнаиты) (И. Я. Канте- ров)	664
Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны) (И. Я. Канте- ров)	667

Учебное издание

**Ацамба Фериды Мустафовна,
Бектимирова Надежда Николаевна,
Давыдов Иван Павлович и др.**

Под общей редакцией Яблокова Игоря Николаевича

**ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ
Том 2**

**Руководитель редакции ГСЭЛ Г. Н. Усков
Ведущий редактор О. В. Кирьязов
Художники В. Н. Хомяков, А. В. Горохова
Художественный редактор Ю. Э. Иванова
Технический редактор Л. А. Овчинникова
Корректор Г. Н. Буханова
Компьютерная верстка Г. А. Шестакова
Оператор М. Н. Паскарь**

Лицензия ИД № 06236 от 09.11.01. Изд. № РИФ-201-а. Подп. в печать 10.10.03.

Формат 60 × 88¹/₁₆. Бум. офсетная. Гарнитура «Таймс».

Печать офсетная. Объем 41,65 усл. печ. л. 41,65 усл. кр.-отт.

Тираж 7 000 экз. Зак. № 3430.

**ФГУП «Издательство «Высшая школа»,
127994, Москва, ГСП-4, Неглинная ул., д. 29/14.**

Тел.: (095) 200-04-56

E-mail: info @ v-shkola. ru <http://www.v-shkola.ru>

Отдел реализации: (095) 200-07-69, 200-59-39, факс: (095) 200-03-01.

E-mail: sales@ v-shkola.ru

Отдел «Книга-почтой»: (095) 200-33-36.

E-mail: bookpost@ v-shkola.ru

Факс: 200-03-01, 200-06-87

E-mail: v.shkola@.relcom.ru

[http: // www.v-shkola.ru](http://www.v-shkola.ru)

Набрано на персональных компьютерах издательства.

**Напечатано на ФГУП ордена «Знак Почета» Смоленская областная типография
им. В.И. Смирнова. 214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2.**

И90

История религии. В 2 т. Т. 2. Учебник / Ф. М. Ацамба, Н. Н. Бектимирова, И. П. Давыдов и др.; Под общей ред. И. Н. Яблокова. — 2-е изд., перераб и доп. — М.: Высш. шк., 2004. — 676 с.

ISBN 5-06-004508-0

Во втором издании второго тома «Истории религии» (первое издание — 2001 г.) раскрываются сущность мировых религий — буддизма, христианства, ислама, показывается их историческое развитие, разделение на направления, течения, деноминации, осмысливаются современные процессы на фоне динамических социально-политических изменений в мире. Авторы анализируют современную социальную доктрину РПЦ, философско-теологические учения современного католицизма и протестантизма, а также так называемые нетрадиционные религии и культы, вызванные к жизни сложными постмодернистскими цивилизационными процессами.

Для студентов, аспирантов и преподавателей вузов, преподавателей и учащихся старших классов, лицеев гуманитарного профиля, всех интересующихся вопросами религиоведения.

УДК 2
ББК 86.2

